P. MIGUEL ÁNGEL FUENTES, I.V.E.

CONSEGUIR LA VIDA ETERNA
(Mt 19,16)

LOS PRINCIPIOS FUNDAMENTALES

DE LA TEOLOGÍA MORAL CATÓLICA

EVE, San Rafael
2005

Edición *ad usum privatum*

EVE
Ediciones del Verbo Encarnado

Colección Manuales y Monografía

1ª Edición
San Rafael – 2005

La presente edición de las dispensas de "Teología Moral fundamental" dictadas en el seminario María, Madre del Verbo Encarnado, ha sido revisada en sus aspectos doctrinales por la comisión "ad hoc" del cuerpo de profesores de esta casa de formación. Puede contener errores de diagramación, gramática y ortografía. Puede citarse indicado edición (puesto que podrán introducirse correcciones en futuras ediciones, si se hacen por este medio).

INDICE GENERAL

INDICE GENERAL
PRÓLOGO

CAPÍTULO 1. CONCEPTOS INTRODUCTORIOS A LA TEOLOGÍA MORAL

I. EL PROBLEMA MORAL
II. DEFINICIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL
III. RELACIÓN CON LAS CIENCIAS AFINES
IV. LAS FUENTES DE LA MORAL
V. MAGISTERIO DE LA IGLESIA Y EL DISENSO
VI. DIVISIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL
VII. LA MORAL DEL NUEVO TESTAMENTO
VIII. HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MORAL
IX. LA TEOLOGÍA MORAL INSPIRADA EN SANTO TOMAS DE AQUINO

CAPÍTULO 2. LA BIENAVENTURANZA Y EL FIN ULTIMO DEL HOMBRE

I. INTRODUCCIÓN: LA FELICIDAD EN LA TEOLOGÍA MORAL
II. PRINCIPIO DE FINALIDAD DE FIN ÚLTIMO
III. LA BIENAVENTURANZA OBJETIVA
IV. LA BIENAVENTURANZA FORMAL
V. OBTENCIÓN DE LA BIENAVENTURANZA

CAPÍTULO 3. LOS ACTOS HUMANOS

I. NATURALEZA PSICOLÓGICA DEL ACTO HUMANO
II. NATURALEZA MORAL DEL ACTO HUMANO

CAPÍTULO 4. LAS PASIONES DEL HOMBRE

I. LAS PASIONES EN GENERAL

II. LAS PASIONES EN PARTICULAR

CAPÍTULO 5. LOS HÁBITOS Y LAS VIRTUDES

I. NATURALEZA PSICOLÓGICA DE LOS HÁBITOS
II. ENTIDAD MORAL DE LOS HÁBITOS
III. LOS HÁBITOS EN SU ENTIDAD SOBRENATURAL

CAPÍTULO 6. EL PECADO

I. EL PECADO EN LAS FUENTES BÍBLICAS
II. EL PECADO EN LA TRADICIÓN Y EL MAGISTERIO
III. CONSIDERACIÓN TEOLÓGICA

CAPÍTULO 7. LA LEY

I. INTRODUCCIÓN
II. LA LEY EN GENERAL
III. LA LEY ETERNA
IV. LA LEY NATURAL
V. LA LEY DIVINA POSITIVA ANTIGUA
VI. LA LEY NUEVA
VII. LAS LEYES HUMANAS

CAPÍTULO 8. EL CONOCIMIENTO MORAL: LA SINDÉRESIS Y LA CONCIENCIA

I. EN LA REVELACIÓN Y EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO
II. LA CONCIENCIA HABITUAL O SINDÉRESIS
III. LA CONCIENCIA PROPIAMENTE DICHA

CAPÍTULO 9. LA GRACIA CRISTIANA

I. LA GRACIA EN SUS FUENTES
II. ERRORES EN TORNO A LA GRACIA
III. LA GRACIA EN LA ECONOMÍA DE LA SALVACIÓN
IV. NECESIDAD DE LA GRACIA
V. NATURALEZA DE LA GRACIA
VI. DIVISIÓN DE LA GRACIA
VII. LA CAUSA Y CUALIDADES DE LA GRACIA
VIII. LOS EFECTOS DE LA GRACIA

CONCLUSION GENERAL: *DE SEQUELA CHRISTI*

PRÓLOGO

I

El hombre ha sido creado a *imagen y semejanza* de Dios. En lo más íntimo de su ser esta imagen es la capacidad de la inteligencia y de la voluntad que le dan señorío sobre su comportamiento. Esta imagen es perfeccionada por la gracia sobrenatural que la hace participar de la naturaleza misma de Dios. Y alcanzará su máximo grado de perfección en la visión beatífica.

Puesto que el obrar sigue al ser, así como de la imagen recibida en la creación procede un obrar natural que debería ser acorde a la naturaleza que tiene por principio, también de la perfección que le da a esta naturaleza la gracia, brota un operar sobrenatural, e igualmente a la naturaleza glorificada en el cielo corresponderá un obrar glorificado.

Ahora bien, el concepto de "imagen" es un concepto esencialmente referencial: se es imagen de algo o de alguien. La imagen no se define por sí, sino a partir de aquello de lo cual ella es imagen. Como dice Agustín: *Omnia quae relative dicuntur, ad invicem dicuntur*, todos los términos relativos son correlativos[1]. De este modo, los tres momentos tienen en común el hecho de que, para respetar la esencia, la verdad, del "obrar de una imagen", han de salvaguardar el concepto equivalente a éste, es decir, el "obrar según el Modelo del que es imagen".

A la imagen natural corresponde el obrar queriendo el bien racional o, en el decir de Santo Tomás, el obrar virtuoso. A la imagen de gracia, el obrar que vive de la Fe vivificada por la caridad que toma su origen en la naturaleza transformada por la gracia. A la imagen de gloria, en fin, el operar beatificante.

Salvo el último caso, los dos primeros están sujetos a una libertad falible: el hombre puede obrar contra la razón y contra la gracia. Tal es el misterio del pecado.

Sin embargo, el hombre es imagen en un sentido imperfecto. Hay una distancia entre el Ejemplar y lo que ha sido plasmado "a su imagen": "para designar en el hombre la imperfección de la imagen se dice *a imagen*, expresión por la cual se indica el movimiento del que tiende a la perfección"[2]. De este modo, toda la existencia intramundana de la creatura racional es un **itinerario** (el hombre es propiamente *homo viator*) en el que va desandando, a través de los actos que le son más íntimos, las distancias que le separan de su Modelo.

Tal es la **vida moral** del hombre: un obrar itinerante en el que se forja, bajo la moción de la gracia, la imagen del hombre **bueno**, del hombre **de bien**, del hombre **perfecto** (es decir, *perfectus*, acabado), que no es otro que el hombre **virtuoso** de Aristóteles elevado al **justo** de la Revelación y al **santo** de la Tradición cristiana. Esta es la grandeza y el misterio del hombre, hecho menor que los ángeles pero llamado a imitar a Dios: *sed **perfectos** como **vuestro Padre Celestial** es perfecto*. Con razón decía el Salmista: "¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo de Adán para que le cuides? Lo hiciste menor que los ángeles y lo coronaste de gloria y majestad"[3].

La teología moral no es otra cosa que la penetración que realiza nuestra inteligencia en la Palabra divina y en la naturaleza del hombre para desentrañar ese arcano dinamismo interior del hombre, e iluminar así los verdaderos senderos ascendentes de su itinerario ético.

En este sentido la moral es **doctrina sobre el hombre** bajo el aspecto formal de su **itinerario hacia Dios**.

---

[1] San Agustín, *De Trinitate*, VII, 1, 2.

[2] Santo Tomás, I, 35, 2 ad 3.

[3] *Salmo* 8, 5-6.

II

La moral tiende a la formación del hombre **bueno**, del **hombre de bien**. Pero el hombre de bien no es otro que aquél que tiende a conformar sus actos con el Bien verdadero (es decir, el bien que su razón le indica como tal o que Dios le revela como tal). Permítasenos a este punto recordar aquellas magníficas palabras del Aquinate comentando a San Pablo: "Libre es quien es causa de su propio actuar (*causa sui*); siervo quien tiene por causa de su actuar a su señor (*causa domini*). Por tanto, quien obra por propia decisión (*ex seipso*), obra libremente; quien lo hace movido por otro, no obra libremente. Así, aquél que evita lo malo, no porque es malo, sino porque Dios lo manda, no es libre; pero quien evita lo malo porque es malo, ése es libre. Esto lo hace el Espíritu Santo que perfecciona interiormente el alma por el hábito bueno, de modo tal que se abstenga del mal por amor, como si lo preceptuara la ley divina; y por tanto se dice libre, no porque no se someta a la ley divina, sino porque se inclina por los buenos hábitos a hacer lo que la ley divina manda"[4].

No hay verdadera libertad sino a través de la virtud. Porque el actuar libre es el actuar connatural de nuestra inteligencia y voluntad conjugadas; movimiento que requiere, por tanto, por un lado el nacer de la intimidad de estas facultades sin coacción; por otro, el dirigirse hacia el bien, porque la libertad es una perfección, no un detrimento. Por tanto, no hay libertad verdadera (bajo todos sus aspectos) mientras no tenga por fin el bien verdadero y mientras tal bien no sea objeto de un dinamismo espontáneo e interior del hombre. Esta inclinación connatural hacia el bien la da la virtud, el hábito bueno y el Espíritu Santo que actúa en el justo. Como admirablemente explica el mismo Tomás en la Suma Contra Gentiles:

> "Los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo no como siervos, sino como libres. Pues, siendo libre *el que es dueño de sí mismo (qui sui causa est)*[5], hacemos libremente aquello que hacemos por nuestra cuenta y razón. Y esto es lo que hacemos voluntariamente; mas lo que hacemos contra voluntad no lo hacemos libre, sino servilmente, ya haya violencia absoluta, como *cuando el principio es totalmente extrínseco, no cooperando nada el paciente*[6], por ejemplo, cuando uno es impelido por la fuerza al movimiento; ya haya violencia con mezcla de voluntariedad, como cuando uno quiere hacer o padecer lo que menos contraría su voluntad para evadir lo que más la contraría. Mas el Espíritu Santo de tal modo nos inclina a obrar, que nos hace obrar voluntariamente al constituirnos en amadores de Dios (*inquantum nos amatores Dei constituit*). En conclusión, los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo libremente, por amor, no servilmente, por temor. Por eso el Apóstol dice: *No habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el Espíritu de adopción de hijos*"[7].

A esto tiende la Moral: a ayudar a la inteligencia a descubrir el bien humano y divino del hombre y a educar la voluntad a inclinarse connaturalmente hacia tal bien. Tal es, por otro lado, la fisonomía propia de la Moral "medieval" de Santo Tomás estructurada sobre el eje fundamental de la virtudes cristianas y de los dones del Espíritu Santo. ¡Qué lejos estamos de la casuística!

No hace falta decir más. Baste poner en las manos de Dios estas páginas, siguiendo el consejo del Abad San Benito: ***In primis, ut quidquid agendum inchoas bonum, ab eo perfici instantissima oratione deposcas***[8], ante todo, pídele con oración muy fervorosa que perfeccione cualquier obra buena que emprendas.

---

[4] Santo Tomás, *Ad II Cor*., III, lectio III, nº 112.

[5] Aristóteles, *I Metaphys.*, 2; 982b, 26.

[6] Aristóteles, *III Ethic.* 1; 1110b, 15-17.

[7] *Suma Contra Gentiles*, IV, 22.

[8] San Benito, *Sancta Regula*. Prol., 4.

CAPÍTULO 1

CONCEPTOS INTRODUCTORIOS A LA TEOLOGÍA MORAL

I. EL PROBLEMA MORAL

Todos los hombres, desde siempre, se plantean las mismas preguntas, "que turban profundamente el corazón del hombre" y se interrogan para "descubrir el camino que conduce a la verdadera felicidad"[9]. La ética cristiana justifica su existencia como **respuesta** a dicho interrogante.

Lo específico de esta respuesta es el llamado a la "perfección" que se encierra en el interpelación dirigida a Cristo por el joven rico (cf. Mt 19), que la *Veritatis Splendor* precisamente define como "la pregunta moral"[10], y la proposición de Cristo mismo como camino y modelo de dicha perfección: *Yo soy el camino, la verdad y la vida* (Jn 14,6). "Jesús mismo es el 'cumplimiento' vivo de la Ley ya que El realiza su auténtico significado con el don total de sí mismo; *El mismo se hace Ley viviente y personal*, que invita a su seguimiento, da, mediante el Espíritu, la gracia de compartir su misma vida y su amor, e infunde la fuerza para dar testimonio del amor en las decisiones y en las obras (cf. Jn 13, 34-35)"[11].

La teología moral se plantea así como **reflexión** sobre la **estructura** del dinamismo operativo del hombre en tensión hacia la **perfección** y sobre los **fundamentos próximos y últimos** de dicho movimiento.

II. DEFINICION DE LA TEOLOGÍA MORAL

La teología moral es la parte de la ciencia teológica que trata de los actos humanos que han de ser ordenados a Dios como Fin Ultimo sobrenatural, a la luz de los principios revelados y de la razón humana iluminada por la fe[12]. Por tanto:

Es ciencia: a saber, es un conocimiento cierto y evidente de verdades que se deducen de principios incuestionables y que se coordinan entre sí con nexo y orden lógico. No ha de confundirse, por tanto, con el conocimiento vulgar que todo hombre tiene respecto de la moralidad de sus propios actos.

Teológica: es decir, deducida a partir de los principios revelados; lo cual la distingue esencialmente de la filosofía moral que se apoya solamente en principios humanos y racionales. "La reflexión moral de la Iglesia, hecha siempre a la luz de Cristo, el 'Maestro bueno', se ha desarrollado también en la forma específica de la ciencia teológica llamada *teología moral;* ciencia que acoge e interpela la divina Revelación y responde a la vez a las exigencias de la razón humana... Es... *teología*, en cuanto

[9] *Nostra aetate*, 1.

[10] Cf. *Veritatis splendor* (en adelante : *VS*), 6.

[11] *VS*, 15.

[12] Scientiae theologicae pars quae de actibus humanis in ordine ad Deum finem supernaturalem agit ordinandis secundum principia revelata (Benedictus Merkelbach, O.P., *Summa Theologiae Moralis*, Paris 1948, Desclée de Brouwer, T.1, p. 10). Con una definición levemente más desarrollada, se expresaba Servais Pinckaers diciendo que "la moral es la parte de la teología que estudia los actos humanos para ordenarlos a la visión amante de Dios como a la bienaventuranza verdadera, plena y fin último del hombre, por medio de la gracia, de las virtudes y de los dones, y esto a la luz de la Revelación y de la razón" (Cf. Servais Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Editions du Cerf Paris, 1985, pp. 18-24).

reconoce el principio y el fin del comportamiento moral en Aquel que 'sólo El es bueno' y que, dándose al hombre en Cristo, le ofrece las bienaventuranzas de la vida divina"[13].

Parte: no constituye una especie distinta de la teología, sino tan sólo una parte integral y constitutiva de la ciencia teológica. En el transcurso de los últimos siglos la teología ha sufrido los defectos de una atomización permanente y sistemática. La consideración de la unidad de la teología es, por tanto, el punto de partida de toda elaboración teológica. La teología moral es parte de la unidad orgánica de toda la teología. La Teología, que estudia todos los seres "sub ratione Deitatis", constituye una sola ciencia. Por ello, la teología moral en su conjunto sufre un defecto de visión, con la consecuente incomprensión, al ser separada del dogma y de la vida espiritual y litúrgica de la Iglesia.

Que trata de los actos humanos: tal es la materia especial sobre la cual, de modo inmediato, versa la moral; lo cual la distingue de la teología dogmática. "La teología moral es una reflexión que concierne la 'moralidad', o sea, el bien y el mal de los actos humanos y de la persona que los realiza, y en este sentido está abierta a todos los hombres"[14].

Que han de ser ordenados a Dios como Fin Ultimo sobrenatural: la teología moral considera todo en orden a Dios. La Teología tiene un solo sujeto principal, Dios, del cual trata la dogmática al estudiarlo en sí mismo y en cuanto principio de todo lo creado; la moral lo hace considerando las cosas, y de modo propio al hombre, en orden a Dios como fin sobrenatural. Sobre esto se asienta el carácter normativo (y por tanto no meramente descriptivo) de la ciencia moral, en cuanto **propiamente dirige** los actos humanos hacia el fin último.

Según los principios de la revelación: tal es la razón formal o motivo próximo y medio inmediato por el cual es conocido tanto el fin sobrenatural cuanto los actos proporcionados a su consecución, a saber, los principios revelados que, recibidos por la fe, son el medio propio para llegar a las conclusiones teológicas así como la vía adecuada para comprenderlas.

Y la razón natural iluminada por la fe: se trata de una especulación, profundización y fundamentación a partir de la fe, pero usando también la luz de nuestra razón y las adquisiciones de la filosofía ética.

De un modo más sintético podría también definirse la teología moral como la "teoría de la búsqueda activa de Dios por el hombre"[15].

[13] *VS*, 29.
[14] *VS*, 29.
[15] Cf. Servais Pinckaers *Le renouveau de la morale*, Téqui, Paris 1979, p. 13.

III. RELACION CON LAS CIENCIAS AFINES

1. RELACIÓN CON LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA

Ambas forman una ciencia única, pues la teología es una sola ciencia, aunque en la práctica esté desglosada en varias disciplinas particulares. La razón la da Santo Tomás cuando dice: "Todas la cosas que son divinamente revelables, comunican en **la misma razón del objeto formal de esta ciencia**. Por tanto se contienen bajo la sagrada doctrina como bajo una misma ciencia"[16]. La teología es la más unificada de las ciencias, y la única ciencia que supera la disyunción, natural y tan dolorosa para el hombre, entre el conocer y el obrar. Por eso, más que una ciencia, es una **sabiduría**. De este modo, cuando se habla de varias ciencias teológicas esto se hace de modo impropio, sólo entendible en el sentido de varias disciplinas particulares de la única teología. La separación responde únicamente a la necesidad de estudiarla en profundidad, y la dificultad que esto implica si se encarara tal estudio como el de una sola e inabarcable disciplina.

Por tanto, la moral presupone la dogmática ya que la moral se basa en la fe. El dogma es, así, fundamento y raíz de la moral, motivo por el cual los errores dogmáticos están en el origen de las grandes desviaciones morales de la historia. La diferencia se establece en cuanto mientras la dogmática trata inmediatamente de Dios (su esencia, su obra), la moral estudia el obrar del hombre en su relación con Dios.

2. RELACIÓN CON LA ESPIRITUALIDAD

La espiritualidad es parte de la teología y más concretamente un desarrollo del tratado del amor de Dios y del de los dones del Espíritu Santo, para mostrar sus aplicaciones, o para **conducir a las almas a la unión divina**. Hemos asistido, a partir de los siglos de la decadencia de la escolástica, a la dramática separación entre Moral y Espiritualidad, con los consecuentes efectos dañinos tanto para una como para otra.

No se puede decir, por tanto, que la relación entre una y otra se rija por la distinción entre los actos necesarios, preceptuados y obligatorios (de los que trataría la teología moral), contrapuestos a los actos que caen bajo consejo y tocan a la perfección (de los que versaría la ascética y la mística)[17]. Tampoco es adecuado decir que se relaciona como el todo con la parte, entendiendo la moral dividida en tres etapas: la que se preocupa de la caridad incipiente, o sea de lo lícito e ilícito (vía purgativa, moral casuística), la que se versa sobre la caridad proficiente acompañada del ejercicio de las demás virtudes infusas (vía iluminativa, teología ascética); y la tercera, que abarca la caridad perfecta bajo los dones del Espíritu Santo (vía unitiva, teología mística)[18].

Es más exacto concebir la relación diciendo que, del mismo modo que la casuística es (en un campo menos elevado) una aplicación de la teología moral para discernir prácticamente aquello que es obligatorio bajo pena de pecado mortal o venial, la espiritualidad aplica la doctrina moral respecto de las virtudes, dones y docilidad a las inspiraciones del Espíritu Santo a los intrincados caminos del alma en su ascensión purificativa, unitiva y transformativa hacia Dios[19].

La Moral, por tanto, abarca la totalidad del obrar humano, desde los primeros pasos hasta su consumación en las cumbres de la perfección. Por razones pedagógicas a la espiritualidad se reserva el estudio de las leyes del progreso espiritual y de la acción más directa de Dios y del demonio en los

[16] I, 1, 3.
[17] Como hace, por ejemplo, el mismo Merkelbach, op. cit., p. 12.
[18] Así, por ejemplo, A. Royo Marín, *Teología Moral para seglares*, B.A.C., Madrid 1986, p. 5.
[19] Cf. Garrigou-Lagrange, R., *Las tres edades de la vida interior*, Ed. Palabra, Madrid, 1977, T. I, p. 9.

caminos de la perfección (de ahí la importancia dada ya desde los Padres del desierto al "discernimiento de espíritus"). Entonces limitar el objeto de la Moral a lo lícito y a lo ilícito -como se realizó con preocupaciones casuísticas a partir del siglo XVII- significa destruir la esencia de la Moral. La Moral cristiana es fundamentalmente evangélica y el mandato del Evangelio no es otro que la imitación de la perfección de Dios Padre: *Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto* (Mt 5,48).

3. RELACIÓN CON LA ÉTICA O FILOSOFÍA MORAL[20].

Señalaba Mausbach que los pueblos paganos -a causa de su concepción mitológica de su religiosidad- separaron la ética de la religión. El cristianismo, en cambio, ya desde los primeros siglos integró la filosofía dentro del dato revelado. La escolástica medieval reunió dentro de los grandes desarrollos morales la doctrina teológica y la filosófica, las enseñanzas de la revelación y de la razón. Posteriormente, con la Reforma protestante y de modo particular con la aparición de la Filosofía moderna, la relación armónica entre teología moral y ética filosófica marchó del deterioro a la ruptura formal: por un lado la teología protestante se despojaba de todo carácter filosófico y, por otro, la Filosofía moderna dejaba de ser cristiana volviéndose paulatinamente atea.

La ética filosófica mayoritariamente reinante en nuestros días presenta algunas características singulares:

a) Es materialista atea. Niega, por eso, el poder normativo de las ideas y sostiene que la vida humana sólo está sometida a las leyes que imperan en el mundo de la materia y en el reino animal. El ateísmo cierra al hombre a toda trascendencia y hace de él un ser autónomo en su moral. Consecuencia del materialismo es también la negación de la libertad y de la inmortalidad personal.

b) Es positivista y escéptica. Es una filosofía que desconfía de toda metafísica y que, consecuentemente, sólo admite los datos empíricos y fenoménicos. Como consecuencia no acepta ningún deber moral apoyado en el ser, y postula necesariamente que los principios éticos son mudables con los tiempos, culturas y situaciones.

c) Es secularista. El fenómeno de la laicización de la vida humana también se hace sentir en la concepción moral: ésta se cierra -si no teórica, al menos prácticamente- a toda trascendencia; elabora una ética sin diferencias características entre lo que correspondería a una visión pagana o atea o cristiana.

Ahora bien, por otra parte es evidente que la gracia no destruye sino que supone la naturaleza, y la divinización del hombre que es objeto de la teología moral, supone y eleva la acción humana natural. Esto nos indica, por un lado, que la teología moral necesita de una ética filosófica para explicar los conceptos y dinamismos humanos, naturales, que ella asume y eleva. Pero por otro lado, como se hace patente por lo que acabamos de exponer, no cualquier ética filosófica es asumible por la moral sobrenatural. Sólo puede integrarse armónicamente con el pensamiento teológico -sin destruirlo ni desvirtuarlo- la ética filosófica que forma parte de la así llamada "filosofía cristiana", constituida por el patrimonio saludable del pensamiento antiguo -no contaminado aún por las taras de la filosofía moderna, débil y enfermiza- y los profundos desarrollos que éste adquiere en las inteligencias clarificadas por la fe de los grandes maestros de la cristiandad.

Con esta ética filosófica la teología moral guarda algunas relaciones fundamentales. Ante todo coinciden en gran parte en el objeto material que no es otro que los actos humanos. Decimos "en gran parte", porque la fe nos abre el campo a actos que no son alcanzables por la razón, como es el acto meritorio o las mociones del Espíritu Santo. Coinciden también, de algún modo, en la formalidad bajo la que estudia el obrar humano, que es la bondad o malicia del mismo. La teología moral excede a la ética en cuanto descubre en los actos también una moralidad sobrenatural. Finalmente, se distinguen en

[20] Cf. Mausbach-Ermecke, *Teología Moral Católica*, Eunsa, Pamplona 1971, I, pp. 44-57.

el objeto formal "quo" o motivo, puesto que mientras la teología los ilumina con la luz de la razón y de la fe, la ética solamente lo hace con la luz de la razón natural.

IV. LAS FUENTES DE LA MORAL

Las fuentes de la teología moral pueden dividirse en principales y subsidiarias.

1. FUENTES PRINCIPALES[21]

Las fuentes principales son aquéllas propiamente teológicas ("lugares teológicos"). Como el resto de la teología, también la Moral encuentra sus principios en la Sagrada Escritura, en la Tradición y en el Magisterio.

1) La Sagrada Escritura.

En la Sagrada Escritura se hayan formuladas -aunque según el estilo propio de los libros sagrados- las principales verdades de la moral cristiana. San Pablo escribe a Timoteo: "toda Escritura es divinamente inspirada y útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y consumado en toda obra buena" (2 Tim 3,16-17). Por eso Juan Pablo II enseña en la *Veritatis Splendor*: "... la Sagrada Escritura es la fuente siempre viva y fecunda de la doctrina moral de la Iglesia, como ha recordado el Concilio Vaticano II: 'El Evangelio (es)... fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta'. La Iglesia ha custodiado fielmente lo que la Palabra de Dios enseña no sólo sobre las verdades de fe, sino también sobre el comportamiento moral, es decir, el comportamiento que agrada a Dios *(cf. 1Tes 4, 1)*, llevando a cabo un *desarrollo doctrinal* análogo al que se ha dado en el ámbito de las verdades de fe"[22].

2) La Tradición.

"Dentro de la Tradición se desarrolla, con la asistencia del Espíritu Santo, *la interpretación auténtica* de la ley del Señor. El mismo Espíritu, que está en el origen de la Revelación, de los mandamientos y de las enseñanzas de Jesús, garantiza que sean custodiados santamente, expuestos fielmente y aplicados correctamente en el correr de los tiempos y las circunstancias. Esta 'actualización' de los mandamientos es signo y fruto de una penetración más profunda de la Revelación y de una comprensión de las nuevas situaciones históricas y culturales bajo la luz de la fe. Sin embargo, aquélla no puede más que confirmar la validez permanente de la revelación e insertarse en la estela de la interpretación que de él da la gran Tradición de enseñanzas y vida de la Iglesia, de lo cual son testigos la doctrina de los Padres, la vida de los Santos, la liturgia de la Iglesia y la enseñanza del Magisterio"[23].

La Tradición implica, por tanto, las enseñanzas patrísticas, la vida litúrgica, y también la interpretación que han hecho los santos con su propia vida y que la Iglesia propone como válida regla hermenéutica de la voluntad de Dios al canonizarlos. Es este un criterio que está ya presente en San Agustín y Santo Tomás de Aquino: "Como dice Agustín, el sentido de la Sagrada Escritura se entiende a partir de los actos de los santos. Pues el mismo Espíritu por el cual han sido escritas las Sagradas

[21] Cf. B. Merkelbach, op. cit., pp. 14-16.
[22] *VS*, 28. La cita del Concilio es de Dei verbum, 7.
[23] *VS*, 27.

Escrituras... induce a los santos a obrar"[24]; y en otro lugar: "Pero, como dice Agustín en el libro *Contra mendacium*, aquellas cosas que han realizado los santos en el Nuevo Testamento, valen como ejemplo de como se entienden las Escrituras..."[25].

Gran importancia tiene también la **liturgia de la Iglesia**, ya que la ley de la plegaria es ley de la fe y de la vida de la fe: "lex credendi, lex orandi"[26]. "El culto de la Iglesia es... una continuada profesión de la fe católica y un ejercicio de la esperanza y la caridad"[27].

3) El Magisterio.

"Además, como afirma de modo particular el Concilio (DV, 10), '*el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado sólo al Magisterio vivo de la Iglesia, el cual lo ejercita en nombre de Jesucristo*'. De este modo, la Iglesia, con su vida y su enseñanza, se presenta como 'columna y fundamento de la verdad' (1 Tim 3,15), también de la verdad sobre el obrar moral. En efecto, 'compete siempre y en todo lugar a la Iglesia proclamar los principios morales, incluso los referentes al orden social, así como dar su juicio sobre cualesquiera asuntos humanos, en la medida en que lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas' (CIC, 747,2)"[28].

El Magisterio dirige el obrar cristiano de modo ordinario y extraordinario, a través de declaraciones solemnes, Encíclicas, Exhortaciones, respuestas a consultas. En los últimos tiempos los documentos de orientación moral han sido especialmente abundantes[29]. Volveremos sobre este punto un poco más adelante.

2. FUENTES SUBSIDIARIAS

Las fuentes secundarias están constituidas por las distintas ciencias que ilustran e iluminan los diversos aspectos naturales de la acción humana.

Ya hemos hablado de la importancia de la ética filosófica. La autoridad de los filósofos es de grandísima importancia, de modo particular los grandes pensadores de la antigüedad como Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón y Séneca. La moral se sirve también del derecho, de la medicina, de la psicología, de la sociología y de la historia.

En nuestro tiempo el moralista no puede prescindir del conocimiento, al menos elemental, del campo psiquiátrico, de grandísima importancia cuando se trata de discernir problemas de orden moral y problemas de orden patológico.

Asimismo, el horizonte abierto por la investigación médica y biológica, exige la posesión de las nociones fundamentales de dicho campo para poder iluminarlo moralmente, lo cual ha dado como resultado una elaboración cada vez más concisa y orgánica del juicio ético sobre el terreno de la vida:

---

[24] *Ad Rom*., I, V, nº 80. En el texto, por el hecho de que san Pablo jura deduce que la prohibición del juramento que se encuentra en Sant. 5,12 (citado como objeción) no debe ser entendida como una prohibición absoluta.

[25] *Ad Rom*., XII, III, nº 1011; cf. *Ad Hebr*., XII, I, nº 658.

[26] Pío XI, *Quas primas*, 11/XII/1925.

[27] Pío XII, *Mediator Dei*, 20/XI/1947.

[28] *VS*, 27.

[29] Entre otros: Encíclica *Humanae Vitae*; Exhortación *Familiaris Consortio*; la exhortación postsinodal *Reconciliatio et paenitentia*; varias Instrucciones de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe en torno a cuestiones como aborto (*Declaración sobre el aborto procurado*, 19.XI.74), eutanasia (*Declaratio de euthanasia*, 5.5.80), homosexualidad (*Declaratio de quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus*, ASS, LXVIII (1976), pp. 77-96), masturbación (ibid), fecundación "in vitro" y experimentación con *embriones (Instructio de observantia erga vitam humanam nascentem deque procreationis dignitate tuenda*, AAS, LXXX (1988), pp. 70-102): Enc. *Veritatis Splendor* (1994), Enc. *Evangelium vitae* (1995), etc.

la bioética. Lo mismo vale en el dominio del derecho y la moral internacional, en la ética económica, etc.

V. MAGISTERIO MORAL DE LA IGLESIA Y EL DISENSO[30]

Si bien acabamos de mencionar al Magisterio entre las fuentes de la teología moral, debemos tener presente la fuerte contestación que el mismo ha recibido en las últimas décadas de parte de un amplio sector de los teólogos en general, y de los moralistas en particular. Se hace necesario, pues, plantearnos la competencia del mismo en el terreno del comportamiento ético, y de un modo particular, el valor de sus referencias en lo que respecta a las normas de orden natural.

1. EXISTENCIA DE UN MAGISTERIO *IN MORIBUS*.

El Magisterio de la Iglesia, particularmente el magisterio pontificio, se divide en dogmático y moral. Es éste un dato que la Tradición teológica y el común de los fieles ha aceptado pacíficamente desde Pentecostés hasta nuestros días. Prueba de ello es la existencia de hecho de ambas dimensiones del Magisterio. Al primero pertenecen todos los documentos y enseñanzas de orden dogmático, desde los Symbolos apostólicos hasta las últimas declaraciones de nuestros días. El segundo, en cambio, mira directamente al obrar cristiano, y a él pertenecen tanto las declaraciones sobre la usura del Concilio Lateranense II cuanto las enseñanzas de Pío XI sobre esterilización en la Encíclica *Casti Connubii*, o aquéllas de Juan Pablo II sobre los fundamentos de la moral en la Encíclica *Veritatis Splendor*.

Este doble magisterio ha sido expresado por la tradición de la Iglesia con la clásica fórmula *Magisterium de Fide et Moribus*, que se remonta probablemente a San Agustín[31], y reaparece en el Decreto de Graciano, en los Decretalistas, en Pedro Lombardo y en Santo Tomás[32]. El Concilio de Trento afirma que existe una verdad *in rebus Fidei et morum* y que existen en la Iglesia *tradiciones tocantes tanto a la Fe como a las costumbres*[33]. La fórmula fue retomada en el Concilio Vaticano I y en el Concilio Vaticano II, en el que se enseña que los obispos "predican al pueblo que les ha sido encomendado la Fe que tienen que creer y las costumbres que deben aplicar"[34].

El Magisterio Moral se relaciona con el Dogmático, por tanto, como la aplicación de la Fe al obrar. Sin embargo, uno y otro se **distinguen** por varios capítulos: ante todo, mientras el Magisterio dogmático **se dirige** solamente a los creyentes, el moral apela muchas veces -cuando enseña sobre la ley natural- no sólo a los fieles sino a todos los hombres de buena voluntad; también por la **materia**, ya que el Magisterio dogmático se inspira directamente en los datos revelados y exclusivamente en ellos, mientras que el Magisterio moral tiene como objetos las normas de conducta ya sean reveladas o racionales.

La Iglesia tiene el derecho y la obligación de ejercer un magisterio moral sobre los fieles en cuanto ha recibido de Cristo el mandato de conducir a los hombres a la salvación; salvación que no se alcanza

---

[30] Cf. entre otros trabajos: McCarthy, Donald, *El magisterio de la Iglesia y la teología moral*, en: William May, *Principios de vida moral*, EIUNSA, Barcelona 1990, pp. 43-57; Bouyer, Louis, *El magisterio cristiano y la ética cristiana*, ibidem, pp. 59-67; Caffarra, Carlo, *La competeza del magistero nell'insegnamento di norme morali determinate*, Rev. "Anthropotes" 1 (1988), pp. 7-23; Idem, *L'autorità del magistero in morale*, en: AA.VV., *Universalité et permanence des Lois morales*, Ed. Universitaires Fribourg Suisse, du Cerf Paris, 1986, pp. 179-181; Garcia de Haro, Ramón, *Magisterio, norma moral y conciencia*, Rev. "Anthropotes" 1 (1988), pp. 45-71; Composta, Dario, *La nuova morale e i suoi problemi. Critica sistematica alla luce del pensiero tomistico*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano, 1990, pp. 145-175.

[31] San Agustin: "...quod enim neque contra Fidem neque contra bonos mores esse convincitur" (*In Ep. ad Ioan.*, I,2).

[32] Santo Tomás, tras haber afirmado que la ley evangélica "es la misma gracia del Espíritu Santo", explica que tal gracia entra en nosotros a través de ciertos "elementos dispositivos" para la gracia, "es decir por palabras y escritos... sobre las cosas que es necesario instruir a los fieles de Cristo, ya se sobre lo que se debe creer, como sobre lo que se debe hacer" (I-II, 106,1).

[33] Concilio de Trento, Ses. IV, *Decretum de libris sacris et traditionibus suscipiendis*.

[34] *Lumen Gentium*, 25.

sino con el ejercicio virtuoso de nuestras acciones. Y así lo ha afirmado constantemente, por ejemplo la *Lumen Gentium* hablando del Magisterio infalible del Papa al decir: "Esta infalibilidad que el Divino Redentor quiso que su Iglesia tuviese al definir la doctrina de la fe y **de la moral**, se extiende tanto cuanto el depósito de la divina Revelación, que ha de ser custodiado celosamente y expuesto con fidelidad. Esta infalibilidad **la tiene el Romano Pontífice**... en virtud de su oficio, cuando en su calidad de supremo Pastor y Maestro de todos los fieles a quienes debe confirmar en la fe proclama con un **acto definitivo** una doctrina referente a la fe o la **moral**. Sus definiciones, por sí y no por el consentimiento de la Iglesia, son irreformables, por haber sido proclamadas bajo la asistencia del Espíritu Santo... y así no necesitan ninguna aprobación de otros ni tampoco admiten la apelación a tribunal alguno"[35].

Similares expresiones encontramos en Juan XXIII[36], en otros lugares del Concilio Vaticano II[37], en Pablo VI[38], en Juan Pablo II[39], en el Código de Derecho Canónico[40] y en el Catecismo de la Iglesia Católica[41].

El Magisterio moral es así necesario. Sin él nuestro obrar práctico estaría rodeado de tinieblas, desde el momento en que sabemos que nuestra inteligencia se encuentra en tal estado que la adquisición de todas las verdades necesarias para guiar nuestra propia conducta estaría reservada a unos pocos quienes, a su vez, llegarían a ellas con dificultad, luego de mucho tiempo y no exentos de error[42]. La demostración más elocuente es el estado moral de todos aquellos individuos e incluso pueblos que no se subordinan a la luz de la enseñanza de la Iglesia.

En cuanto a las razones para sostener la legitimidad del magisterio no sólo en el ámbito de las verdades sobrenaturales sino incluso en aquello que toca a las mismas verdades naturales, podríamos indicar las siguientes:

a) Una razón **pastoral**: porque la Iglesia ha recibido el mandato de conducir a los hombres a la salvación, y a ésta se llega no sólo cumpliendo los consejos evangélicos revelados sino (anteriormente) observando las normas de la verdad natural, como consta en el episodio del joven

---

[35] *Lumen Gentium*, nº 25.

[36] "Compete a la Iglesia el derecho y el deber no sólo de tutelar los principios del orden ético y religioso, sino también de intervenir con su autoridad en la esfera del orden temporal, cuando se trata de juzgar sobre la aplicación de aquellos principios a casos concretos" (*Mater et Magistra*, 63).

[37] "Su misión consiste en anunciar y enseñar auténticamente la verdad, que es Cristo y, a la vez, declarar y confirmar con su autoridad los principios de orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana" (*Dignitatis humanae*, 14).

[38] Pablo VI hablando explícitamente del Magisterio en cuestiones de ley natural ha hecho estas elocuentes precisiones: "Ningún creyente deseará negar que la autoridad de enseñanza de la Iglesia es competente para interpretar aún la ley moral natural. Es, de hecho, indiscutible, como nuestros predecesores han declarado a veces, que Jesucristo, al comunicarle a Pedro y a sus Apóstoles Su autoridad Divina y al enviarlos a enseñar a todas las naciones sus Mandamientos, les constituyó en guardianes e intérpretes auténticos de toda la ley moral, es decir, no sólo de la ley del Evangelio, sino también de la ley natural, que es también una expresión de la voluntad de Dios cuyo cumplimiento fiel es igualmente necesario para la salvación" (*Humanae vitae*, 4).

[39] Cf. *VS*, nnº 27, 29, 110, 119.

[40] "Compete siempre y en todo lugar a la Iglesia proclamar los principios morales, incluso los referentes al orden social, así como dar su juicio sobre cualesquiera asuntos humanos, en la medida en que lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas" (canon 747,2).

[41] "El Romano Pontífice y los obispos como 'maestros auténticos por estar dotados de la autoridad de Cristo... predican al pueblo que tienen confiado la fe que hay que creer y que hay que llevar a la práctica' (*LG*,25). El magisterio ordinario y universal del Papa y de los obispos en comunión con él enseña a los fieles la verdad que han de creer, la caridad que han de practicar, la bienaventuranza que han de esperar. El grado supremo de la participación en la autoridad de Cristo está asegurado por el carisma de la infalibilidad. Esta se extiende a todo el depósito de la revelación divina; se extiende también a todos los elementos de doctrina, comprendida la moral, sin los cuales las verdades salvíficas de la fe no pueden ser salvaguardadas, expuestas u observadas. La autoridad del Magisterio se extiende también a los preceptos específicos de la ley natural, porque su observancia, exigida por el Creador, es necesaria para la salvación..." (*Catecismo de la Iglesia Católica*, nnº 2034-2036).

[42] Cf. *Suma Contra Gentiles*, I, 4.

rico: *Si quieres entrar en el Reino de Dios, observa ante todo los mandamientos*. Debe tener, pues, la Iglesia, junto a la obligación de pastorear hacia la vida eterna, el derecho de enseñar lo que respecta al comportamiento natural necesario para la vida eterna.

b) Una razón **eclesiológica**: en cuanto la Iglesia ha recibido de Jesucristo el mandamiento de enseñar el Evangelio (o sea, todo lo enseñado por Cristo) a todas las gentes. Ahora bien, el mensaje y la predicación de Nuestro Señor está constituido también por una enseñanza moral, y de moral natural, como por ejemplo la confirmación del decálogo hecha por el mismo.

c) Una razón **cristológica** derivada de la verdad de la Encarnación: si el Verbo ha asumido la naturaleza humana, esto implica la recuperación de la misma naturaleza; por tanto, la naturaleza humana en sí misma no está cerrada a Dios, sino que resta siempre "imagen de Dios", y las normas que de ella emanan en cierto modo manifiestan las intenciones de Dios[43];

d) Una razón **antropológico-sobrenatural**: la naturaleza y la gracia aunque distintas, no se oponen. La gracia asume la naturaleza, sanándola y perfeccionándola. Si se sustrajese a la Iglesia la competencia magisterial sobre la naturaleza humana se negaría el juicio sobre el hombre concreto históricamente llamado a la gracia.

2. EL DISENTIMIENTO DE LOS TEÓLOGOS

En la segunda mitad de nuestro siglo el campo moral ha sido invadido paulatinamente -hasta prevalecer en algunos momentos y lugares- la corriente de pensamiento que ha venido en llamarse la *Nueva Moral*, por oposición a la *Moral tradicional*. Esta corriente innovadora recorre con cierta claridad tres períodos históricos que Dario Composta señala como: la **incubación** (que puede enmarcarse entre los años 1950 y 1968), el **florecimiento** (que comienza en 1968 con la oposición a la Encíclica *Humanae Vitae* y podría estirarse hasta 1978) y finalmente, la **reacción del Magisterio** a las enseñanzas de la Nueva Moral, a través de medidas y documentos pertinentes a los temas en discusión.

Como indica el mismo Magisterio este pensamiento ha llegado a crear una nueva situación en la misma comunidad cristiana que supera las discrepancias particulares y ocasionales de algunos teólogos, y que tiene una dimensión tal que cuestiona el conjunto de la enseñanza moral de la Iglesia poniendo en tela de juicio, de modo global y sistemático, todo el patrimonio moral de la Iglesia[44].

La oposición al Magisterio se ha manifestado en tres modalidades principales: a) el **disenso**, es decir, el tomar distancia de algunas enseñanzas particulares del Magisterio, como puede ser su posición respecto de la sexualidad conyugal, la admisión a los sacramentos por parte de divorciados vueltos a juntar, etc.; b) el **silencio activo**, o sea, la divulgación de una enseñanza teológica moral en la cual el Magisterio no aparece como una fuente teológica: no es citado ni considerado como punto de referencia de la reflexión teológica; c) la **protesta**, que se diferencia del disenso cuantitativa y cualitativamente: cuantitativamente, en cuanto la oposición no mira solamente a una directiva o afirmación de principios, sino a la misma legitimidad del poder magisterial en un determinado sector y

[43] Cf. *Humanae Vitae*, nº 10.

[44] "... Ha venido a crearse una nueva situación dentro de la misma comunidad cristiana, en la que se difunden muchas dudas y objeciones de orden humano y psicológico, social y cultural, religioso e incluso específicamente teológico, sobre las enseñanzas morales de la Iglesia. Ya no se trata de contestaciones parciales y ocasionales, sino que, partiendo de determinadas concepciones antropológicas y éticas, se pone en tela de juicio, de modo global y sistemático, el patrimonio moral. En la base se encuentra el influjo, más o menos velado, de corrientes de pensamiento que terminan por erradicar la libertad humana de su relación esencial y constitutiva con la verdad. Y así, se rechaza la doctrina tradicional sobre la ley natural y sobre la universalidad y permanente validez de sus preceptos; se consideran simplemente inaceptables algunas enseñanzas morales de la Iglesia; se opina que el mismo Magisterio no debe intervenir en cuestiones morales más que para 'exhortar a las conciencias' y 'proponer los valores' en los que cada uno basará después autónomamente sus decisiones y opciones de vida" (*VS*, 4).

cualitativamente en cuanto la protesta se aproxima a la rebelión, es decir, al rechazo de la autoridad, lo que por lógica interna puede rozar el cisma[45].

Las objeciones que los teólogos del disenso hacen al Magisterio moral (especialmente en cuanto a normas naturales) apuntan a ciertos capítulos concretos:

a) Ante todo se niega la **competencia** del Magisterio en el campo moral, afirmando que tanto el Papa como los obispos poseen el "servicio" pero no el "poder de magisterio"[46].

b) En segundo lugar se restrige la **extensión** del Magisterio ya sea cuando se afirma que las fórmulas magisteriales tienen solamente un significado relativo y de simple anuncio informativo, o bien negando, incluso para el Magisterio, la posibilidad absoluta de conocer la misma naturaleza humana y, consecuentemente, de dar normas que emanen de ella[47].

c) En tercer lugar, se minimiza la **eficacia vinculante** de las definiciones y enseñanzas magisteriales al enseñarse que las afirmaciones del Magisterio tienen solamente un valor orientativo, estimativo o simplemente exhortativo, pero que no incluyen la intención de vincular la conciencia del fiel.

d) En cuarto lugar, algunos llegan a criticar la misma **capacidad o pericia magisterial** de los pastores, como, por ejemplo, **Josef Fuchs S.J.**, quien se aventura a acusar al Magisterio de insuficiencia cultural y carencia crítica[48].

e) Por último, se reducen los auténticos **destinatarios** de la enseñanza magisterial al conceder a las normas del Magisterio un valor puramente circunstancial: válidas cuanto más para los fieles de una determinada época y cultura (lo mismo vale para la exégesis que se hace de las enseñanzas morales del Nuevo Testamento).

De este modo, la posición general del disentimiento puede resumirse diciendo que sostiene que el fiel católico no necesita adecuar su conciencia con las enseñanzas de la Iglesia si tiene razones para no hacerlo. Los católicos deben tomar la enseñanza moral de la Iglesia como una opinión más. O bien se afirma que toda persona puede y debe decidir personal y responsablemente según su conciencia (aun contra la enseñanza explícita de la Iglesia) si un determinado acto es en realidad permisible o aun obligatorio en ciertas circunstancias de su vida para salvaguardar grandes bienes o evitar males más grandes que no lograría con el acto contrario. Tal es la posición del proporcionalismo.

La formulación más extrema de esta posición ha sido la representada por los teólogos de la corriente conocida como "disentimiento teológico radical" (*radical theological dissent*)[49].

Hay que reconocer que lamentablemente en gran parte de los manuales corrientes de Teología Moral el disentimiento respecto del Magisterio es presentado como un hecho y derecho de la especulación teológica. Así, por ejemplo, **Bernard Häring** habla del "ministerio profético del

---

[45] Cf. Composta, D., *La Chiesa visible*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano, 1985, pp. 475-476.

[46] Por ejemplo, Remmy, Pierre, *Foi chrétienne et morale*, Paris, 1973, pp. 153-154.

[47] Así Chiavacci, Enrico: "De hecho nosotros no sabemos qué cosa sea objetivamente la naturaleza humana. Sabemos aquello que pensamos que es nuestra naturaleza: y lo que sostenemos que es nuestra naturaleza no es un dato inmutable sino en esto: que el hombre es la creatura capaz de reflexionar sobre sí misma, es decir, de autodefinirse... La naturaleza humana consiste por eso en el no tener una naturaleza dada" (*Studi di teologia morale*, Assisi, 1971, p. 45).

[48] Cf. Josef Fuchs, *Immagine di Dio e moral dell'aggire intraumano*, en "Rassegna di Teologia", 4 (1984), pp. 291-311; donde el autor acusa al Magisterio de formarse una imagen antropomórfica de Dios, y de interpretación acrítica, desde el punto de vista teológico, de ciertas afirmaciones escriturísticas como las contenidas en el decálogo.

[49] Históricamente este movimiento está estrechamente ligado a la aparición de la Encíclica *Humanae Vitae*. Sintomático ejemplo de esta oposición son las declaraciones publicadas en 1968 por un grupo de teólogos liderados por Charles Curran: "Los esposos pueden decidir responsablemente según su conciencia que la contracepción artificial en algunas circunstancias es permisible e incluso materia necesaria para preservar y alimentar el valor y la sacralidad del matrimonio" (cf. Charles Curran y otros*: Dissent In and For the Church: Theologians and "Humanae Vitae"*; New York, Sheed adn Ward, 1969, p. 26).

disentimiento en la Iglesia", con lo cual entiende "que cuantos poseen una especial competencia sean libres de pronunciarse contra toda tendencia a la osificación de las doctrinas y contra toda tentación ideológica que pueda surgir en el interior la vida y de la enseñanza de la Iglesia"[50]. Para apoyar su posición Häring reinterpreta el concepto de obediencia: "En la Iglesia la obediencia tiene sentido sólo en el ámbito de la reciprocidad-de-las-conciencias y del empeño común por la verdad, **que es posible únicamente cuando hay libertad de investigación y de expresarse aun disentiendo de los documentos oficiales**, como ha ocurrido a menudo en el pasado, pero a veces solamente demasiado tarde o tras mucho daño"[51]. Consecuentemente, su concepción del Magisterio no es ya "la enseñanza autoritativa del Romano Pontífice y de los Obispos a él unidos", sino una especie de producto mixto fruto del común acuerdo entre la "iglesia oficial"[52] y los teólogos: "La autoridad jerárquica y los teólogos, **juntos**, 'leaders' y discípulos en la iglesia peregrinante. **Ninguno** posee el monopolio de la verdad y **ninguno** puede esperar ser inspirado por el Espíritu Santo si no honra el Espíritu mismo que obra en todos y por todos"[53].

3. LA RESPUESTA DEL MAGISTERIO: LA FUNCIÓN DEL TEÓLOGO

La posición de la teología del disenso adolece de un triple defecto. Ante todo, como señala G.Grisez, presentar abusivamente su pensamiento como el representativo de lo que ellos llaman "la comunidad teológica católica", cuando en realidad bajo tal epíteto sólo dan cavida a los teólogos comprometidos en el "disentimiento radical" emarginando crásamente a quienes no se alistan en sus filas[54]. En segundo lugar, la disolución de las auténticas relaciones entre fe y teología: estos autores olvidan la verdad fundamental que nos enseña que la fe es el presupuesto de la teología y no viceversa. Tercero, la extralimitación de la función teológica que pasa de tener un oficio consultivo a exigir un rol decisivamente magisterial; alguno de ellos llegó así a defender la expresión "magisterio de los teólogos"[55].

El Magisterio de la Iglesia ha reaccionado ante esta corriente ante todo clarificando la naturaleza misma del Magisterio y reafirmando y defendiendo su misión propia, exclusiva e indeclinable de ejercer un magisterio estrictamente moral. Ya lo vimos más arriba; insistamos solamente en que al admitir la posibilidad de oposición al Magisterio de la Iglesia, aunque sólo sea por parte de la conciencia personal del fiel (no digamos ya de la actitud del teólogo en cuanto tal), nos encontramos ante una incomprensión de la concepción católica de Magisterio[56].

---

[50] Bernard Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, Roma, Ed. Paoline, 1980, T. I, p. 337.

[51] Ibid., p. 338. En la cita a pié de página remite a dos libros de Karl Rahner, uno de D. Callahan, de Th. Shannon, del mismo Häring (*Teología de la protesta*), y uno de Juan Luis Segundo, (*Liberación de la Teología*).

[52] Cf. Ibid., p. 337.

[53] Ibid., p. 341.

[54] Cf. Germain Grisez, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. I, Franc. Her. Press, Chicago, 1983, p. 880.

[55] Richard McCormick defendió la expresión magisterio de los teólogos hablando de "una verdadera competencia y una autoridad de no posee la Jerarquía como tal" (*Conscience, Theologians, and the Magisterium*, en: New Catholic World, noviembre/dicembre 1977, p. 271).

[56] Como indicaba en su oportunidad el Papa Juan Pablo II, hablando de la contestación a la Humanae vitae: "Durante estos años, como consecuencia de la contestación a la Humanae Vitae, se ha puesto en discusión la misma doctrina cristiana de la conciencia moral, aceptando la idea de conciencia creadora de la norma moral. De esta forma se ha roto radicalmente el vínculo de obediencia a la santa voluntad del Creador, en la que se funda la misma dignidad del hombre. La conciencia es, efectivamente, el 'lugar' en el que el hombre es iluminado por una luz que no deriva de su razón creada y siempre falible, sino de la Sabiduría del Verbo en la que todo ha sido creado... Ya que el Magisterio de la Iglesia ha sido instituido por Cristo el Señor para iluminar la conciencia, apelar a esta conciencia precisamente para contestar la verdad de cuanto enseña el Magisterio, comporta el rechazo de la concepción católica de Magisterio y de la conciencia moral" (*Discurso a los participantes en el II Congreso internacional de teología moral*; L'Osservatore Romano (español) 22 de enero de 1989, p.9; nº4). A partir de esto, el Santo Padre indica que en la raíz de la oposición a las enseñanzas del magisterio (Humanae Vitae, en este caso) tiene que encontrarse un auténtico yerro teológico, el cual -siempre siguiendo al Santo Padre- puede provenir de

En segundo lugar, precisando la labor de la teología como servicio al Magisterio. La Instrucción *Donum veritatis*, dice al respecto de la vocación del teólogo este texto que el Papa Juan Pablo II retoma en la *Veritatis Splendor*[57]: "Entre las vocaciones suscitadas por el Espíritu en la Iglesia -leemos en la Instrucción *Donum veritatis*- se distingue la del teólogo, que tiene la función especial de lograr, en comunión con el Magisterio, una comprensión cada vez más profunda de la Palabra de Dios contenida en la Escritura inspirada y transmitida por la Tradición viva de la Iglesia. Por su propia naturaleza la fe interpela la inteligencia, porque descubre al hombre la verdad sobre su destino y el camino para alcanzarlo. Aunque la verdad revelada supere nuestro modo de hablar y nuestros conceptos sean imperfectos frente a su insondable grandeza (cf. Ef 3, 19), sin embargo, invita a nuestra razón -don de Dios otorgado para captar la verdad- a entrar en el ámbito de su luz, capacitándola así para comprender en cierta medida lo que ha creído. La ciencia teológica, que busca la inteligencia de la fe respondiendo a la invitación de la voz de la verdad, ayuda al Pueblo de Dios, según el mandamiento del apóstol (cf. 1 *Pe* 3, 15), a dar cuenta de su esperanza a aquellos que se lo piden"[58].

"La teología, dice el Papa en la *Veritatis Splendor*, es ciencia eclesial, porque crece en la Iglesia y actúa en la Iglesia... Está al servicio de la Iglesia y por lo tanto debe sentirse dinámicamente inserta en la misión de la Iglesia, especialmente en su misión profética. Por su naturaleza y dinamismo, la teología auténtica sólo puede florecer y desarrollarse mediante una convencida y responsable participación y 'pertenencia' a la Iglesia, como 'comunidad de fe', de la misma manera que el fruto de la investigación y la profundización teológica vuelve a esta misma Iglesia y a su vida de fe"[59].

Más adelante: "los teólogos moralistas están llamados a profundizar las razones de sus enseñanzas, a ilustrar los fundamentos de sus preceptos y su obligatoriedad, mostrando su mutua conexión y la relación con el fin último del hombre[60]. Compete a los teólogos moralistas exponer la doctrina de la Iglesia y dar, en el ejercicio de su ministerio, el ejemplo de un asentimiento leal, interno y externo, a la enseñanza del Magisterio sea en el campo del dogma como en el de la moral[61]. Uniendo sus fuerzas para colaborar con el Magisterio jerárquico, los teólogos se empeñarán por clarificar cada vez mejor los fundamentos bíblicos, los significados éticos y las motivaciones antropológicas que sostienen la doctrina moral y la visión del hombre propuestas por la Iglesia"[62].

Y finalmente: "*El disenso*, a base de contestaciones calculadas y de polémicas a través de los medios de comunicación social, *es contrario a la comunión eclesial y a la recta comprensión de la constitución Jerárquica del Pueblo de Dios.* En la oposición a la enseñanza de los Pastores no se puede reconocer una legítima expresión de la libertad cristiana ni de las diversidades de los dones del Espíritu Santo. En este caso, los Pastores tienen el deber de actuar de conformidad con su misión apostólica, exigiendo que sea respetado siempre *el derecho de los fieles* a recibir la doctrina católica en su pureza e integridad: 'El teólogo, sin olvidar jamás que también es un miembro del Pueblo de Dios, debe respetarlo y comprometerse a darle una enseñanza que no lesione en lo más mínimo la doctrina de la fe'[63]"[64].

Concluyamos, pues que el auténtico teólogo nace y florece en el seno de la Revelación y del Magisterio, pero jamás por oposición al mismo. Como ya enseñaba Santo Tomás: "La misma doctrina

---

tres fuentes principales, a saber: (1) o bien de una comprensión errónea o al menos insuficiente de los fundamentos sobre los que se apoya la teología moral; (2) tal vez de una aceptación acrítica de los postulados de algunas orientaciones filosóficas incompatibles con la fe; (3) o bien, finalmente, de la "utilización" unilateral de algunos datos de la ciencia.

[57] cf. *VS*, 109.

[58] *Donum veritatis*, 6.

[59] *VS*, 109.

[60] Cf. Concilio Vaticano I, *Dei Filius*, 4: DS 3016.

[61] Cf. *Humanae vitae*, 28.

[62] *VS*, 110.

[63] *Donum veritatis*, 11; cf. en particular los nn. 32-39 dedicados al problema del disenso.

[64] *VS*, 113.

de los doctores católicos recibe su autoridad de la Iglesia. Por ello hemos de conformarnos más hacia la autoridad de la Iglesia que a la de Agustín, Jerónimo o de otro doctor cualquiera"[65].

VI. DIVISIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL

La teología moral se divide tradicionalmente en dos partes: los fundamentos de la moral por un lado (**teología moral fundamental**), y por otro el estudio de los ámbitos particulares sobre el que se desarrolla la obra del hombre (**teología moral especial**). Difieren en general los moralistas en la estructuración o arquitectura de los temas y la distribución de los mismos en ese esquema primordial.

Todos consideran y analizan, bajo el título de **teología moral fundamental**, las bases sobre las que se asienta el obrar moral, integrando la mayoría de los autores en esta primera parte más o menos los mismos temas, salvedad hecha de los tratados de la Gracia, el Fin Ultimo, y el organismo sobrenatural (virtudes y dones), ausentes completamente de muchas síntesis de la teología moral fundamental de nuestros días.

En cuanto a la **teología moral especial**, los principales esquemas que se siguen son los tres siguientes:

1. Tomando el orden de los Mandamientos del Decálogo.
2. A partir del esquema de las Virtudes: virtudes teologales y morales. Este método, seguido, por ejemplo, por Santo Tomás en la Suma Teológica (II-II), por sus comentadores, y por los manuales *ad mentem Thomae*[66], analiza cada una de las virtudes (existencia, esencia, causa, efectos, propiedades), sus pecados opuestos (por exceso y por defecto), el don del Espíritu Santo que le da la modalidad divina de obrar, la Bienaventuranza que la corona y, finalmente, los preceptos pertinentes.
3. Agrupando los argumentos en los distintos campos de la acción del hombre: los principios, la moral conyugal, la moral profesional, la bioética, la moral social[67].

Respecto de la teología moral fundamental, objeto del presente manual, seguiremos el esquema general que Santo Tomás empleó en la Suma Teológica, con las adaptaciones exigidas por la problemática propia de nuestro tiempo:

1. Fin del hombre: la Bienaventuranza.
2. Medios para alcanzarlo:
    1) Los actos propiamente humanos: estudio del voluntario y su moralidad.
    2) Los actos que el hombre tiene en común con los animales: las pasiones (en general y en particular).
3. Principios de los actos humanos:
    1) Principios intrínsecos: los hábitos.
        a) En general: teoría del hábito.
        b) Hábitos buenos: tratado de la virtud, dones, bienaventuranzas, frutos del Espíritu Santo.
        c) Hábitos malos: tratado de los vicios y pecados.
    2) Principios extrínsecos:

---

[65] II-II, 10, 12.

[66] Por ejemplo, B. Merkelbach, op. cit.; D. Prümmer, *Manuale theologiae moralis secundum principia divi Thomae Aquinatis*, 3 vol., Freiburg, 1914. Se pueden añadir las obras de A. D. Tanquerey, *Synopsis theologiae moralis*, 3 vol., Tournai, 1902; A. Vermeesch, *Theologiae moralis principia, Responsa, Consilia*, 3 vol., Romae 1922-1924.

[67] De este orden son por ejemplo los manuales de Bernard Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, Herder, Barcelona, 1980 (3 vol.); Ibid., *La Ley de Cristo*, Herder, Barcelona, 1961 (3 vol.); Marciano Vidal, *Moral de Actitudes*, Ed. P.Socorro, Madrid, 1974, (3 vol.); Antonio Hortelano, *Problemas actuales de Moral*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1981 (3 vol.); Urbano Sánchez García, *La opción del cristiano*, Ed. Atenas, Madrid, 1984, (3 vol.); I. Camacho, R. Rincón, G. Higuera, *Práxis cristiana*, Ed. Paulinas, Madrid, 1980 (3 vol.)

a) La Ley: en general y particular
b) La Gracia.

VII. LA MORAL DEL NUEVO TESTAMENTO

La historia de la moral cristiana penetra sus raíces en la realidad fundacional del mismo Cristianismo, es decir, en la moral del Nuevo Testamento. No es posible comprender el desarrollo posterior de la reflexión moral, las aportaciones de los Padres y teólogos, ni sus desviaciones y retornos, sino en referencia a esta fuente de la cual mana[68]. Antes de ver la doctrina neotestamentaria plasmada en cada uno de los tratados morales es útil señalar globalmente las principales características que ésta reviste.

¿Cuáles son las características propias del obrar moral según el Nuevo Testamento? Podríamos intentar sintetizarlo diciendo que se plantea como el obrar que se sigue a una renovación interior operada por el Espíritu Santo; renovación que es fruto de un amor gratuito de Dios. Más aún, el mismo obrar del hombre renovado es efecto de la influencia del Espíritu Santo; esa acción del Espíritu Santo tiende a hacer del hombre "neotestamentario" "otro Cristo", es decir producir una configuración con Jesucristo, tal como éste de alguna manera se describe a Sí mismo en las Bienaventuranzas; finalmente esta configuración es algo esencialmente interior y se da a través de la caridad y de las exigencias de la cruz.

1. EL OBRAR DE UNA NUEVA CREATURA.

El planteamiento moral viene visto a partir de la iniciativa divina. Es consecuencia de lo que Dios ha obrado en nosotros por su amor gratuito.

Todo el Antiguo Testamento insiste en el amor divino: amor creador, protector; amor irrevocable. Jesucristo en su predicación nos descubre y remarca la característica de **paternidad divina** del mismo, y, consecuentemente, la dimensión de **filiación adoptiva** por parte del hombre: *Uno sólo es vuestro Padre, el que está en los cielos* (Mt 23,9); *Cuando oréis, decid: Padre* (Lc 11,42).

Característica de este amor divino es la iniciativa de Dios: *En esto reside el amor, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados... Y nosotros hemos conocido y creído en el amor que Dios nos tiene. Dios es caridad... En cuanto a nosotros, amemos a Dios, porque Él nos amó primero* (1 Jn 4,10-19).

La manifestación más grande de ese amor divino radica en el perdón de nuestros pecados, pero particularmente por el **modo** elegido que no es otro que la **victimación y muerte del Hijo** unigénito del Padre: *Tanto amó Dios al mundo, que le dió su unigénito Hijo, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga la vida eterna* (Jn 3,16); Él es el primero en cumplir sus propias palabras: *Nadie tiene amor mayor que el que da la vida por sus amigos* (Jn 15,13); *Él nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados* (1 Jn 4,10).

Este amor de Dios produce en los hombres un **re-nacimiento**: *En verdad te digo que lo que no naciere de arriba no podrá entrar en el reino de Dios... Es preciso nacer de arriba* (Jn 3,3-7); nos da una **simiente** nueva: *Hemos nacido de Dios y la simiente de Dios está en nosotros* (1 Jn 3,9); esta semilla, que no es otra cosa que la gracia, hace del creyente una **nueva creatura** (2Co 5,17). Esta "nueva creación" que se produce en los corazones es aquello que Dios mismo había prometido por

[68] Cf. Spicq, C., *Teología Moral del Nuevo Testamento*, (dos vol.), Eunsa, Pamplona, 1973; Ibid., *La moral del Nuevo Testamento*, en: AA.VV., Iniciación teológica, Herder, Barcelona, 1974, T. II, pp. 31-49; Ibid., *Vita cristiana e Peregrinazione nel Nuovo Testamento*, Collana scritturistica di Città Nuova, Roma, 1973; Ibid., *Espiritualidad Sacerdotal de San Pablo*, Desclée, Bilbao, 1954; Goguel, M., *Quelques remarques sur la Morale de Jésus*, Revue Philosophique, 1923, pp. 271-284; Lagrange, M.J., *La Morale de l'Évangile*, Paris, 1931.

Jeremías: *He aquí que vienen días -oráculo de Yavé- en que yo haré alianza con la casa de Israel y la casa de Judá, no como la alianza que hice con sus padres cuando, tomándolos de la mano, los saqué de Egipto, pues ellos quebrantaron mi alianza y yo los rechacé -oráculo de Yavé-. Porque ésta será la alianza que yo haré con la casa de Yavé: Yo pondré mi ley en su interior y la escribiré en su corazón, y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo. No tendrán que enseñarse unos a otros ni los hermanos entre sí, diciendo:* '*Conoced a Yavé*', *sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes, oráculo de Yavé, porque les perdonaré sus maldades y no me acordaré más de sus pecados* (Jer 31,31-34; cf. Hb 8,8-12).

La moral del Nuevo Testamento se apoya y surge de este nuevo ser del hombre, como a todo nuevo modo de ser corresponde un nuevo modo de obrar; por eso se nos exige un obrar tendiente a alcanzar e imitar la perfección divina: *Sed perfectos como perfecto es vuestro Padre celestial* (Mt 5,48).

2. LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU SANTO.

Esta acción de recreación es llevada a cabo por el Espíritu Santo en el interior del corazón humano. Esto será lo propio o, si se quiere, la "novedad" de lo que instituye Cristo. De este modo lo que caracteriza a los fieles de la nueva alianza comparados con los israelitas del viejo Testamento es que son instruidos acerca de la voluntad de Dios no por un código de preceptos propuesto externamente, sino desde el interior, por el Espíritu Santo que obra en su corazón (Hebr 8,10-11). El Espíritu Santo ha sido, en efecto, la causa de la regeneración de los fieles, haciéndolos nacer a la nueva vida (Tit 3,5); después habita en ellos (Rom 8,9) y su misión es vivificarlos (Jn 6,63), es decir, infundir y desarrollar en ellos la vida de Dios. Habiendo nacido del Espíritu, los cristianos caminan y proceden según el Espíritu, viven bajo su dirección y control (Gál 5, 16.25), de manera que *los que son movidos por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios* (Rom 8,14). El Señor anunció que la unción del Espíritu de verdad enseñaría a sus discípulos (Jn 14,17); por lo tanto su primer oficio será iluminar, instruir a los creyentes acerca de la voluntad de Dios y de Cristo, de los cuales Él es un **alter ego**, revelador e intérprete calificado. Sugiere lo que debemos decir y comprender (Mc 13,11), renueva el espíritu y los pensamientos (Ef 4,23). Pero el Espíritu Santo es también un poder y una fuerza (Act 1,8), principio de acción y de las obras espirituales. Por esa razón mueve, sostiene, estimula, conforta y consuela (Jn 14,16; Act 9,31). Bajo su constante moción, todo cristiano digno de este nombre, progresando desde el estado de infancia hacia la perfección, es literalmente un **espiritual** (1Co 2,15).

Este nuevo régimen de vida, interior, bajo el influjo del Espíritu Santo, es lo que la tradición entiende cuando habla de la *Ley Nueva* o *Ley de Gracia*: "Resumiendo lo que constituye el núcleo del mensaje moral de Jesús y de la predicación de los Apóstoles, y volviendo a ofrecer en admirable síntesis la gran tradición de los Padres de Oriente y de Occidente -en particular san Agustín[69]-, santo Tomás afirma que *la Ley Nueva* es *la gracia del Espíritu Santo dada mediante la fe en Cristo*[70]. Los preceptos externos, de los que también habla el Evangelio, preparan para esta gracia o despliegan sus efectos en la vida. En efecto, la Ley Nueva no se contenta con decir lo que se debe hacer, sino que otorga también la fuerza para 'obrar la verdad' (cf. Jn 3, 21). Al mismo tiempo, San Juan Crisóstomo observa que la Nueva Ley fue promulgada precisamente cuando el Espíritu Santo bajó del cielo el día de Pentecostés y que los Apóstoles 'no bajaron del monte llevando, como Moisés, tablas de piedra en sus manos, sino que volvían llevando al Espíritu Santo en sus corazones..., convertidos, mediante su gracia, en una ley viva, en un libro animado'"[71].

3. IMITACIÓN DE DIOS Y DE CRISTO.

[69] Cf. *De spiritu et littera*, 21,36; 26,46: CSEL 60, 189-190.

[70] Cf. I-II, 106, 1, conclus. y ad 2um.

[71] *VS*, 24. El texto de san Juan Crisóstomo es de *In Matthaeum, hom*. I,1: PG 57,15.

Si es verdad que la gracia es en nosotros como una segunda naturaleza, entonces contiene en sí misma su ley de vida. Los hijos deben asemejarse a su padre: *Sed imitadores de Dios como hijos amados* (Ef 5,1); *Conforme a la santidad del que os llamó, sed santos en todo, porque escrito está: Sed santos, porque santo soy yo, Yahveh, vuestro Dios* (1 Pe 1,15). Mas para imitar a Dios es preciso **conocerlo**. Ahora bien, *a Dios nunca nadie le vió... Habita en una luz inaccesible* (1 Jn 4,12). ¿Cómo, pues, imitar y reproducir un modelo que jamás se ha contemplado? En verdad, Dios se ha aparecido en la tierra y se ha hecho conocer en la persona de su Hijo: *Dios se ha revelado a nosotros por su Hijo Jesucristo, que es esplendor de la gloria del Padre, imagen de Dios invisible* (Col 1,15). Cristo no es solamente un Redentor que, expiando el pecado, merece la gracia e introduce en el cielo a los elegidos; es el Santo de Dios visible, tangible e imitable, ideal de toda perfección propuesto al amor de los creyentes para que puedan reproducir en sí mismos sus propios rasgos y asemejarse a Él.

Esto quiere decir, por una parte, que la vida moral del Nuevo Testamento se define concretamente como un **seguimiento** y una **imitación**, lo más exacta y completa posible, de la **persona y vida del Salvador**, pues quien le ve, ve al Padre (Jn 14,9); por otra parte, que la actividad primordial de esta vida divina en nosotros es **contemplativa**: no consistirá tanto en someterse a la voluntad divina expresada en un código de preceptos, cuanto en hacer esa voluntad reproduciendo los pensamientos, deseos y acciones de Cristo, ya que Él mismo ha determinado esta regla de conducta: *Yo os he dado el ejemplo, para que vosotros hagáis también como yo he hecho* (Jn 13,15).

Seguir a Jesucristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana[72], y en el plano concreto de la vida cristiana se lleva a cabo viviendo en plenitud las bienaventuranzas predicadas por Jesucristo en el Sermón de la Montaña: "En su profundidad original son una especie de *autorretrato de Cristo y*, precisamente por esto, son *invitaciones a su seguimiento y a la comunión de vida con El*"[73].

Los apóstoles no tendrán otra preocupación que ésa: constantemente impulsados y como constreñidos por el amor de Cristo que alimentaban en su corazón, todos y cada uno exigen a sus fieles: *Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo* (1Co 4,16; 11,1; 1Tes 1,6); *quien dice que permanece en Él, debe andar como Él anduvo* (1 Jn 2,6; 2,29; 3,3.5). Cuando se trata de exhortar a los corintios a socorrer a los pobres de Jerusalén, San Pablo justifica su petición apelando al modelo que es Cristo: *Conocéis la gracia (el amor generoso) de Nuestro Señor Jesucristo, que, siendo rico, se hizo pobre por amor nuestro, para que vosotros fueseis ricos por su pobreza* (2Co 8,9). ¿Hace falta inculcar la humildad a los filipenses?: *Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, quien, existiendo en la forma de Dios, no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios, antes, se anonadó tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz* (Fil 2,5-8). ¿Deben los efesios ser más conscientes de las exigencias de la caridad fraterna?: *Sed más bien unos para otros bondadosos, compasivos, y perdonaos los unos a los otros, como Dios os ha perdonado en Cristo. Vivid en caridad, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros* (Ef 5,2).

---

[72] "...Seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana: como el pueblo de Israel seguía a Dios, que lo guiaba por el desierto hacia la tierra prometida (cf. Ex 13, 21), así el discípulo debe seguir a Jesús, hacia el cual lo atrae el mismo Padre (cf. Jn 6,44).

No se trata aquí solamente de escuchar una enseñanza y de cumplir un mandamiento, sino de algo mucho más radical: adherirse a la persona misma de Jesús, compartir su vida y su destino, participar de su obediencia libre y amorosa a la voluntad del Padre. El discípulo de Jesús, siguiendo, mediante la adhesión por la fe, a aquél que es la Sabiduría encarnada, se hace verdaderamente discípulo de Dios (cf. Jn 6,45). En efecto, Jesús es la luz del mundo, la luz de la vida (cf. Jn 8,12); es el pastor que guía y alimenta a las ovejas (cf. Jn 10,11-16), es el camino, la verdad y la vida (cf. Jn 14,6), es aquél que lleva hacia el Padre, de tal manera que verle a él, el Hijo, es ver al Padre (cf. Jn 14,6-10). Por tanto imitar al Hijo, que es 'imagen de Dios invisible' (Col 1,15), significa imitar al Padre" (*VS*, 19).

[73] *VS*, 16. Catecismo de la Iglesia Católica: "Las bienaventuranzas dibujan el rostro de Jesucristo y describen su caridad; expresan la vocación de los fieles asociados a la gloria de su Pasión y de su Resurrección..." (nº 1717).

La frase que resume toda la vida cristiana como **asimilación a Cristo** es la de San Pedro: *También Cristo padeció por vosotros y os dejó un modelo para que sigáis sus pasos. Él, en quien no hubo pecado y en cuya boca no se halló engaño, ultrajado no replicaba con injurias, y atormentado, no amenazaba, sino que lo remitió al que juzga con justicia. Llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero, para que, muertos al pecado, viviéramos para la justicia* (1 Pe 2,21-24).

4. CRUZ, SACRIFICIO Y RENUNCIA.

Si la vocación cristiana consiste en imitar a Jesucristo, es necesario comprender esta semejanza con Cristo glorioso y bienaventurado, pero ante todo con Cristo humillado y doliente, puesto que ni el mismo Hijo de Dios ha llegado a la gloria por otro camino que el del sufrimiento. Por eso los hijos de Dios, predestinados a participar de la bienaventuranza del Primogénito (Jn 17,24), están igualmente obligados a llevar su cruz y ser, a su modo, crucificados: *Llevando siempre en el cuerpo la mortificación de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo* (2Co 4,10).

El sufrimiento es un elemento integrante de la moral cristiana, con el mismo título que la caridad, y, por otra parte, está indisolublemente unido a ella; del mismo modo que los dos polos de la religión cristiana son el amor de Dios y la cruz de Jesús. Sabiéndose amado por Dios, el cristiano quiere amarlo en correspondencia, es decir, adherirse a Él exclusiva y fielmente. Este amor y exclusivismo implica necesariamente odio (en el sentido usado por Cristo: menospreciar, amar y valorar menos) a todo lo demás.

Jesucristo empieza su predicación con el mensaje de la penitencia y renuncia del pecado (cf. Mt 3,1-2) , exigiendo del pecador el sacrificio de lo que antes adoró y buscó, sabiendo que no puede servir a dos señores (cf. Mt 6,24).

El desprendimiento es un requisito indispensable de todo discípulo de Cristo, y debe llegar hasta la renuncia a la felicidad de este mundo; esto es lo que el Evangelio llama **negarse**; en el mismo no se concibe la adhesión al Señor sin la aceptación legal de esta condición: *Decía a todos: si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome cada día su cruz y sígame. Porque quien quisiere salvar su vida, la perderá; pero quien perdiere su vida por amor de mí, la salvará. Pues, ¿qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si él se pierde y se condena?* (Lc 9,23-25).

La importancia de esta mortificación es tal que San Pablo, que no quería *gloriarse sino en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo* (Gál 6,14), concluía: *Nuestro hombre viejo ha sido crucificado con Cristo* (Rom 6,6) y fija esta **ley absoluta**: *Los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y concupiscencias* (Gál 5,24).

VIII. HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MORAL

La teología moral, tal como se la concibe en nuestros días, es fruto de una larga y lenta elaboración que ha conocido en el transcurso de los siglos diversas vicisitudes históricas[74]. Entre las principales etapas podemos destacar las siguientes:

[74] Cf. Pinckaers, *Les sources...*, op. cit., pp. 197-326; Louis Vereecke, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori* (*Saggi di Storia della teologia morale moderna*. 1300-1787), Paoline, Roma, 1989; E. Dublanchy, *Caractéristiques principales de l'enseignement morale ou de la Théologie morale depuis les prémieres siècles jusq'a l'époque actuelle*, D.T.C., X,2, col. 2435-2453.

1. ÉPOCA PATRÍSTICA.

1) Los comienzos: período anteniceno (hasta el siglo III).

En los principios del cristianismo no se intentó tanto estructurar de modo sistemático los misterios de Dios, cuanto darlos a conocer. Por eso, en la obra de los Padres domina más la predicación y la catequesis que la elaboración teológica. Durante este tiempo, amanecía ya una moral cristiana, muy cuidadosa de su originalidad propia, respondiendo a las exigencias del nuevo camino abierto por Cristo, con sus temas característicos de caridad universal, de humildad, penitencia, virginidad y pobreza, desconocidos para los sabios antiguos. Si bien el pensamiento cristiano aceptaba, para la inteligencia de la fe, los servicios de la gramática, lógica, ciencia y filosofía, en materia de costumbres ni la Academia, ni la Estoa, ni Epicuro, ni siquiera la religiosa gravedad de Cicerón, podían ayudar en modo alguno al discípulo de Cristo. La sabiduría de los paganos era reputada locura al lado de la simplicidad evangélica; sus pretendidas virtudes, puro orgullo o hipocresía. O bien, según un procedimiento extraño, utilizado ya por Filón, se creía reconocer en las bellezas y verdades morales admiradas en Homero, Platón, Virgilio o Séneca, migajas caídas de la mesa del Señor, perlas hurtadas al tesoro de la revelación.

Las cartas de los apóstoles y obispos de las distintas iglesias, los sermones y homilías trataban de buen grado, cuando se presentaba ocasión, los problemas morales. Algunos documentos, como la *Didaché*, el Pastor de Hermas y las Epístolas de Clemente Romano, manifiestan una inclinación especial hacia este género de exhortaciones. Hay que tener en cuenta que estos textos, íntimamente ligados a las circunstancias, no pretendían elaborar una ciencia moral; respondían a dificultades concretas, intentaban conmover y arrastrar las buenas voluntades.

La elaboración y exposición científica de la moral comienza con la escuela catequética alejandrina. Clemente de Alejandría (muerto cerca de 215) pretende con su "Pedagogo" y sus "Stromata", impregnar de Filosofía los principios de la moral cristiana y defenderlos contra la ciencia pagana y la relajación moral[75]. En Occidente se destaca Tertuliano con una serie de escritos éticos, que muestran su marcado estilo jurídico al tiempo que filosófico y que influyeron ampliamente en la literatura posterior[76]. Más comedidos y claros que los escritos de Clemente y Tertuliano son los de San Cipriano (muerto en el 258).

En general, la materia moral en estos primeros Padres hay que buscarla particularmente en tres géneros de obras: en los comentarios a la Sagrada Escritura (ya que la proclamación de los Libros sagrados era el oficio principal del Obispo, y muchos de los primeros escritores eran pastores); en obras de elaboración más personal abordando explicaciones escriturísticas, en las cuales se injertan amplias consideraciones de tipo moral (como es el caso de la Didaché); finalmente en obras que tuvieron como objetivo responder a los problemas de conciencia suscitados entre los primeros cristianos, acuciados por los enemigos de la Iglesia y por el mismo espíritu del paganismo que los colocaba constantemente frente a encrucijadas morales (como es el caso de la virginidad, del matrimonio cristiano, de las obligaciones de las viudas, la relación con la idolatría, etc.).

Esta obra moral de los Padres se perfila con rasgos sumamente particulares, que constituyen al mismo tiempo su riqueza. De estos podemos destacar:

a) El primado de la Escritura: los primeros Padres tenían una visión más amplia de la Escritura que el moralista moderno. No buscaban en ella solamente normas éticas, sino que partían de la base que **toda la Escritura** guardaba un **sentido moral**, que se debe actualizar en la vida presente de

[75] Cf. Mausbach, op.cit., I, p. 73-74.

[76] Algunas de sus obras morales son: *De poenitentia, De idolatria, De spectaculis, Ad uxorem, De cultu feminarum, De oratione, Ad martyres*, etc.

cada cristiano. Esta tradición del sentido moral de la Escritura se mantiene a lo largo de toda la historia de la Iglesia (clara expresión del mismo será más tarde el comentario sobre Job compuesto por san Gregorio Magno). Recogiendo esta concepción patrística, Santo Tomás al hablar de los sentidos de la Escritura mencionará el "sentido moral" (según el cual aquello que Cristo hizo o lo que a Cristo figura se convierte en signo de lo que debemos obrar nosotros[77]).

b) Integración de la cultura greco-romana: muchos Padres muestran en sus obras influencias platónicas, neoplatónicas y estóicas. Las obras de Séneca influirán hasta el medioevo, como también las de Cicerón. No se debe olvidar asimismo el aporte del Derecho romano a la moral cristiana.

c) La espiritualidad como línea de fuerza de la moral Patrística: los Padres se habrían opuesto absolutamente a la moderna separación entre moral y espiritualidad. La moral patrística se ha alimentado en los ideales del martirio, de la virginidad, del monacato y de la vida consagrada. Ha sido construida en torno al ideal de perfección y no en torno al minimalismo del mil setecientos.

2) Período post-niceno.

A partir del siglo IV los Padres de la Iglesia legaron, en sus escritos, abundante material para la ciencia moral. Cabe destacar las obras de San Gregorio Niseno, San Juan Crisóstomo, San Metodio, San Ambrosio, San Jerónimo y particularmente San Agustín.

A San Agustín se debe, de alguna manera, la primera estructuración científica de la teología moral, con sus análisis de las grandes cuestiones morales en sus copiosos opúsculos: *De libero arbitrio, De sermone Domini in monte, De Genesi ad litteram, De natura boni, De natura et gratia, De gratia Christi et de peccato originale*, etc.

San Agustín desarrolla el tema fundamental de la búsqueda de la felicidad como motor de la vida moral. Estudia el Sermón de la Montaña y las bienaventuranzas como panorama de la moral cristiana; subraya la situación de impotencia moral del hombre caído y su necesidad de la gracia; la libertad como poder de obrar el bien, la esclavitud ocasionada por el pecado.

2. EL LETARGO DE LOS SIGLOS VI-X.

Los siglos VI al X son pocos activos teológicamente. El trabajo se limita a la recopilación del trabajo de los Padres a través de obras en que se limitaba a disponer sistemáticamente las más importantes sentencias patrísticas (*Sententiae Patrum, Libri sententiarum*); así hace, por ejemplo, san Isidoro de Sevilla en sus Etimologías.

La novedad desde el punto de vista moral es la aparición de los ***Libri poenitentiales*** (de modo particular en Irlanda), donde se reunían ordenadamente las disposiciones de la autoridad eclesiástica en materia penitencial. Su función era la ayuda de los confesores; una finalidad puramente pedagógica sin aspiraciones manualisticas. Las más conocidas proceden de Columbano de Bangor, Teodoro de Canterbury, Rábano Mauro.

Son excepciones las obras de San Gregorio Magno (540-604) quien prosiguió la obra de Agustín incorporando a su labor las adquisiciones más importantes de los Padres orientales[78]. Asimismo el trabajo de San Anselmo y la escuela francesa de San Victor.

[77] "Secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta, vel in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis" (I, 1, 10).

[78] Cf. San Gregório Magno, *Moralia*, ML, 25.

3. LA ALTA EDAD MEDIA.

Los siglos XII y XIII se conocen como la edad áurea de la teología, particularmente por el brillo de figuras como San Alberto Magno, San Buenaventura, Alejandro de Halès, Juan de la Rochelle, Tomás de Aquino, Pedro de Tarantasia.

En Santo Tomás, que sintetiza el acopio cultural medieval, la moral aparece armónicamente integrada con la dogmática: "El objeto de la ciencia teológica es el conocimiento de Dios, no sólo en Sí mismo, sino en cuanto principio y fin de todas las cosas y, en grado particular, de la creatura racional... Por eso, trataremos en primer lugar de Dios; en segundo lugar del movimiento de las criaturas hacia Dios; y en tercer lugar de Cristo, el cual por su humanidad es el camino a través del que debemos tender a Dios", escribe en el proemio de la Suma Teológica[79].

La originalidad de la construcción teológica de Santo Tomás se descubre inmediatamente en el plan de la Suma. La mayor parte de sus contemporáneos no acertaban a situar la materia moral de la doctrina cristiana sino mediante un inciso ocasional demasiado breve; por ejemplo, en el curso del tratado de la encarnación se planteaban esta pregunta ¿poseyó Cristo las virtudes de fe, esperanza, caridad, y las virtudes cardinales de justicia fortaleza, prudencia y templanza?; a raíz de lo cual se incluía allí el estudio del aparato de las virtudes. Tal era la distribución de materias en el plan del *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo, marco universal de la enseñanza en el siglo XIII y hasta pleno siglo XVI. Distribución muy significativa en este compilador de la tradición, si se tiene en cuenta que, para los antiguos doctores, la moral no figuraba en su enseñanza doctrinal, ni aun la conciliar, sino que se manifestaba en escritos de exhortación. El peso de esta tosca división gravitaba, con Lombardo, en la teología del siglo XIII. Indudablemente, y tal era el estimable beneficio de esta distribución, virtudes y pecados aparecían en estrecha unión con la economía cristiana y la persona de Cristo; mas el análisis objetivo de sus estructuras, densidades y técnicas no puede entonces realizar sus exigencias racionales. Santo Tomás en la obra de su juventud, el *Comentario a las Sentencias,* será todavía tributario de esta distribución que no concede a la materia moral su categoría propia. Defecto que será no sólo superado en la Suma Teológica, sino que en ésta la moral alcanzará una armonía inigualable[80].

Los temas básicos de la moral, en la Suma Teológica, forman la **Secunda Pars**, aunque en realidad, toda la Suma es dogmática y moral, ya que cuestiones esenciales de la moral son tratadas tanto en la **Prima** como en la **Tertia pars**.

Entre los puntos más sobresalientes de la síntesis moral del Aquinate se pueden señalar la centralidad del último fin del hombre que él hace consistir en la bienaventuranza eterna, el análisis de la moralidad de las acciones humanas, la distinción de los dos momentos del acto interior y exterior de la voluntad, el carácter intrínseco de la ley divina, y otros que tendremos oportunidad de observar a lo largo de estas páginas.

4. EL PERÍODO DE LA DECADENCIA.

Los siglos XIV y XV señalan una notable decadencia de la teología en general, y de modo particular en el campo moral. Santo Tomás no encontró, por el momento, ningún discípulo de su rango. Fueron, en cambio, los **ockamistas** los que luego de él dominaron el campo moral[81]. El enfoque **individualista y voluntarista** propugnado y difundido por Duns Scoto y Ockam contribuyeron notablemente al empobrecimiento de la moral. Para Scoto la moralidad reposa en la voluntad de

---

[79] Cf. I, 2, proem.

[80] Cf. Chenu, M.D., *Originalidad de la Moral de Santo Tomás*, en: AAVV, *Iniciación Teológica* T. II, Ed. Herder, Barcelona 1974, pp. 7-8.

[81] Cf. Pinckaers, *Les sources*..., op. cit., pp. 244-257; Häring, *La ley*..., I, pp. 54-55.

arbitrio de Dios que puede, igualmente, determinar que una acción sea buena o mala. Por tanto no hay un orden moral inmutable fundado sobre el ser mismo de las cosas.

Esta decadencia se caracterizaría por el distanciamiento con las fuentes reveladas, por la separación entre Dogma y Moral, y por una piedad que tiende a hacerse más sentimental desmantelándose el edificio doctrinal que la sostenía y alimentaba.

El influjo de Ockam ha sido muy poderoso, reivindicando la autonomía total de la voluntad y, como consecuencia, la concepción de la libertad como indiferencia, la pérdida del sentido de finalidad en el obrar moral, la atomización de la conducta en actos independientes, la concepción de la ley como límite extrínseco y coartante de la libertad, con la consiguiente oposición entre ley y libertad, obligación y amor, conciencia y ley, individuo y sociedad, naturaleza y gracia.

La reforma protestante sacará las consecuencias inmediatas de esta postura: disociación entre fe y vida, ruptura entre lo natural y lo sobrenatural, exasperación de la trascendencia de Dios hasta su negación.

Característica propia de este período es el florecimiento de las *Sumas para confesores*. Sus precursores habían sido los libros penitenciales. Estas sumas comienzan a difundirse en el siglo XIII y XIV[82]; pero el gran siglo de las sumas es el XV. La más notable es la de San Antonino que ejerció gran influencia en las sumas posteriores. Ninguna de estas sumas, hay que reconocerlo, ambiciona el título de "teología moral"; son, cuanto más, "prontuarios" o "léxicos de teología moral"; más propiamente un "vademecum" y no un manual de teología moral. Agrupado bajo ciertos temas, se encuentra en ellas todo lo que necesita un sacerdote ocupado en su ministerio: moral, derecho, liturgia, pastoral sacramental.

5. LA TEOLOGÍA MORAL EN EL SIGLO XVI.

1) El renacimiento del tomismo.

En el siglo XVI tiene lugar un renacimiento teológico, en gran parte constituido por un reflorecer del tomismo. De hecho a principios de siglo la Suma Teológica del Aquinate se convierte en libro de texto en lugar de las Sentencias de Pedro Lombardo; el cambio se debe a Pedro Crockaert, de la Univerdad de París (año 1509). La nueva floración de la moral se produjo dentro del marco de los estudios y comentarios sobre la Suma Teológica.

Grandes autores se dedicaron a realizar pormenorizados comentarios de la "Secunda Pars": en Alemania Konrad Koellin (a quien se debe el primer comentario completo de la "Prima Secundae"), en Italia Tomás de Vio Cayetano; en España la escuela de Salamanca con Francisco Vitoria, Melchor Cano, Domingo Soto, Bartolomé de Medina y Domingo Bañes.

Hay que reconocer, sin embargo, que este renacimiento del tomismo no llegó a colocarse a la altura de la síntesis ni de las intuiciones de Santo Tomás. Particularmente sus grandes comentadores morales evidencian la tendencia a separar el dogma de la moral, a dejar fuera de la moral la teología mística y a condensar el esfuerzo de la investigación moral en las discusiones entre escuelas sobre puntos muy específicos olvidando las grandes líneas del Aquinate.

2) Las instituciones morales[83]

Por influencia del ambiente espiritual del siglo XVI la teología moral comienza a perfilarse como ciencia independiente, con una orientación marcadamente práctica, mientras que la investigación

[82] Una de las primeras fue la Suma de Roberto de Flamesbury y el Tratado de Juan, lector de Friburgo, sobre los pecados capitales y la confesión.

[83] Cf. Pinckaers, *Les sources*..., op.cit., pp. 262ss; Häring, *La ley*...,, I, p. 58-60.

especulativa se restringe a la dogmática. El Concilio de Trento había establecido la constitución de Seminarios donde los futuros sacerdotes debían recibir la preparación adaptada a su futuro ministerio, particularmente en orden a la administración del sacramento de la Penitencia; para esto era necesario elaborar un programa de enseñanza teológica apropiado al caso, singularmente en lo que concernía a la moral.

En esta línea la Compañía de Jesús fue encargada de elaborar un programa de estudios teológicos que dio como fruto la "ratio studiorum" de 1586. En este programa la Compañía adopta como base de la enseñanza la Suma Teológica de Santo Tomás, pero establece, por vez primera, una distinción en la enseñanza de la moral, entre lo que se denominó un "cursus maior", destinado al estudio más especulativo de la moral, y un "cursus minor", más práctico y dirigido esencialmente a la formación de los estudiantes hábiles en la solución de casos concretos. En esta reordenación se dejó de lado, como excesivamente especulativos, tratados como los del fin último y de la gracia.

Por este motivo, entre los autores de la Compañía de Jesús hay que distinguir cuatro grupos:

1º Los comentadores de la Suma de Santo Tomás, quienes se asemejaban a los comentaristas salmanticenses, aunque en ellos es notable el recurso a la argumentación más positiva (tomando ideas y pruebas del derecho). Se destacan entre otros, Francisco Suárez y Gabriel Vázquez.

2º Los autores que se dedicaron al estudio de algunas cuestiones particulares, como Luis Molina (estudia el desarrollo de los negocios y finanzas, especialmente en lo que respecta a España y Portugal), Leonardo Lessio (con el estudio de la política económica y social), Juan de Lugo (que tiene escritos clásicos sobre la justicia y la penitencia).

3º Autores que escribieron manuales para confesores, que fueron una sencilla imitación de las sumas para confesores de los siglos XIV y XV. Se pueden señalar la *Summa casuum* del cardenal Francisco de Toledo, y la *Praxis paenitentialis* de Valerio Raymaldo.

4º Los que redactan obras completas de teología moral. Aquí hay que señalar singularmente el manual de Juan Azor (1536-1603) *Institutiones morales*[84], que ejerció una gran influencia imponiendo su modelo de teología moral casi hasta nuestros días. Este manual presenta una división completamente nueva en la moral, siguiendo un esquema cuadripartito: después de una sección introductoria dedicada a los principios generales, sigue la primera parte de la moral dedicada a los mandamientos de Dios y los preceptos de la Iglesia, luego los sacramentos, en tercer lugar las censuras e indulgencias y, por último, los deberes de estado. En la parte introductoria Azor trata siete temas principales: los actos humanos, la moralidad (introduciendo aquí un estudio de la conciencia), las pasiones, los hábitos, las virtudes en general, los pecados en general y, por último, las leyes (humana, divina y natural y los preceptos de la Iglesia). Como puede verse, no sólo se cambió el esquema de la moral especial (que Santo Tomás planteaba siguiendo el esquema de las virtudes), sino la misma concepción de la moral fundamental donde ya no hay lugar para el tratado de la bienaventuranza, ni para el de los dones del Espíritu Santo, ni para el estudio de la gracia. Fruto de esto será una moral basada más en la obligación respecto de la ley con sus consecuentes conflictos de conciencia, y no tanto en el dinamismo de la búsqueda virtuosa de la perfección. Se pueden citar en la misma línea de Azor a Tomás Sánchez, Lugo y Hermann Busenbaum.

[84] El título completo de esta obra era: *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes, breviter tractantur*.

6. LOS SISTEMAS DE MORAL Y SAN ALFONSO.

1) Los sistemas de moral.

En los siglos XVII y XVIII la investigación teológica en el terreno moral se desgasta casi por entero en la interminable controversia sobre los sistemas morales en torno a la cuestión del probabilismo, es decir, la problemática sobre las reglas de solución de los casos dudosos. La moral se redujo a casuistica (por ejemplo, las *Resolutiones Morales* de Antonio Diana no es otra cosa que una colección de más de 20.000 casos de conciencia) y la casuistica dió origen a los diversos y opuestos sistemas de solución: el **probabilismo** (se puede seguir la opinión más probable aun cuando la contraria que favorece la ley sea más probable), el **probabiliorismo** (se debe seguir siempre la opinión más probable, es decir, la que tenga más razones que la apoyen), el **tutiorismo** (se debe seguir siempre la opinión que favorece a la ley). Las discusiones iban, pues, del laxismo al rigorismo.

Entre los autores que pronto terminaron en el laxismo se destacaron Antonio Diana, Antonio Escobar, Tomás Tamburini. El rigorismo jansenista fue representado en el siglo por Antonio Arnaud, Pierre Nicole, y Blaise Pascal.

Quedaron al margen de las controversias los carmelitas de Salamanca, que compusieron el *Cursus Theologiae Moralis* (1665-1724), la obra más notable de la teología moral del siglo XVII, Charles Billuart y Paul Gabriel Antoine.

2) San Alfonso.

San Alfonso María de Ligorio (1696-1787), aunque ligado a la metodología y a la problemática de su época, estableció un cierto punto de equilibrio entre los extremos de las posiciones presentadas. San Alfonso se enfrentó al mismo tiempo al laxismo encerrado en el probabilismo como al rigorismo jansenista, elaborando un sistema de solución sumamente equilibrado que tiene en cuenta tanto la validez de los principios cuanto la determinación concreta de los casos: es lo que se denominó como **equiprobabilismo**, del cual Sertillanges afirma que bien comprendido y aplicado no es otra cosa que la misma doctrina de Santo Tomás[85].

Su teología moral se emplaza en el cuadro de las *Institutiones Morales*. El examen de los autores citados por San Alfonso confirma que él ha utilizado directamente, y casi con exclusividad, moralistas post-tridentinos. Su libro de base, la *Medulla Theologiae Moralis* del jesuita Herman Busenbaum (1650) pertenece, precisamente, al tipo clásico de manual de moral del siglo XVII. Sus obras morales más representativas fueron la *Theologia Moralis* que apareció en 1738 como comentario y complemento de la mencionada obra de Busenbaum, y que más tarde reaparecería como obra completamente independiente; el *Homo Apostolicus* y la *Praxis confessarii*.

La doctrina de San Alfonso es particularmente importante respecto de temas como la conciencia, la voluntad salvífica universal de Dios, la gracia suficiente y eficaz; pero sobre todo porque vuelve a unir en su obra espiritualidad y moral, la exigencia de la ley cristiana y la vocación a la santidad. Su obra en general alienta una intensa vida cristiana y un sólido fundamento teológico y sapiencial, alimentado en el profundo conocimiento de los Padres, del Magisterio y del mismo Santo Tomás.

7. LOS SIGLOS DEL RENACIMIENTO MORAL: SIGLOS XIX Y XX.

Ya con la segunda mitad del siglo XIX se asiste, especialmente en Alemania a la dura polémica entre representantes de la teología liberal y la teología católica. La materia de la controversia es la

[85] A.D. Sertillanges, *La morale de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1942, p. 401.

acusación del carácter heterónomo hecho a la moral católica[86]. Frente a esto la posición católica se articula en dos vertientes: la de los que aceptan plenamente la contestación y concluyen en la necesidad de una renovación profunda de la moral buscando nuevos puntos de partida, y la de aquellos que intentan la renovación, sea volviendo a las fuentes más clásicas, o bien readaptando los aportes de la casuísta volviéndola más atenta a los problemas reales. Podríamos señalar de este modo tres corrientes principales:

a) Por un lado un grupo de teólogos, especialmente dominicos (Merkelbach[87], Prümmer[88]) inician una vuelta a Santo Tomás, reintroduciendo los temas capitales de la Moral fundamental, estructurándola, de acuerdo al pensamiento del Aquinate, sobre el esquema de las virtudes.

b) En segundo lugar, se ubican aquellos que aun respetando un esquema clásico, recorren vías más personales, sin limitarse al retorno tomista, como es el caso de J. Mausbach[89].

c) Finalmente, con apariencia más original, pero en realidad con poca profundidad, un tercer grupo teológico intenta reestructurar *ex nihilo* el eje basilar de la Moral. En esta línea se encuentra Sailer que proyecta elaborar una teología del corazón inspirada en el ideal de santidad del Sermón de la Montaña, pero su esfuerzo se enturbia con cierta tendencia al fideísmo. Similar es la obra de Hirscher, que se estructura en torno a la idea de la instauración del Reino de Dios. El mismo planteamiento es el de la Escuela de Tubinga, fuertemente influenciada por la teología de la experiencia interior de Scheleiermacher. El proyecto de la escuela es continuado por Schilling y Tillman, cuya reflexión ética está dominada por el concepto de *sequela Christi*, como clave de bóveda, tanto en su base bíblica como en su influjo scheleriano. Epígono de estas tendencias es la obra de B. Häring.

8. LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX.

1) El problema de la *Nueva Moral*.

El confuso panorama de la moral de la segunda mitad de este siglo puede considerarse representado por la corriente denominada como *Nueva Moral*[90]. La historia de esta corriente de pensamiento recorre tres períodos principales:

a) Un período de **incubación**, que va desde 1950 hasta cerca de 1968. Ya en 1948 autores como **E. Michel** proponían una moral conyugal distinta a las enseñanzas tradicionales de la Iglesia[91]. Cercano a sus posiciones se ubicó el teólogo **Th. Steinbüchel**. Esta "Nueva Teología" moral fue inmediatamente llamada *ética de situación*. El Papa Pío XII, en su Encíclica *Humani Generis*[92], ponía en guardia contra los teólogos que cedían fácilmente ante el relativismo, el evolucionismo y el historicismo hermenéutico bíblico. El Santo Oficio intervino en 1952 y en 1956 condenó las nuevas opiniones teológicas; el mismo Pío XII tomó parte en la discusión moral con diversas alocuciones[93]. Esta denominación de

[86] Cf. Carlo Caffarra, *La prassi cristiana nella teologia del 20º secolo*, capítulo quinto: La teologia morale cattolica prima del concilio, Citadella Editrice, Assisi 1976, pp.66-71.

[87] Merkelbach, op. cit.

[88] D. Prümmer, *Manuale theologiae moralis secundum principia divi Thomae Aquinatis*, 3 vol., Freiburg, 1914. Se pueden añadir las obras de A.D. Tanquerey, *Synopsis theologiae moralis*, 3 vol., Tournai, 1902; A. Vermeesch, *Theologiae moralis principia, Responsa, Consilia*, 3 vol., Romae 1922-1924.

[89] J. Mausbach, *op. cit.*

[90] Cf. Composta, D., *La Nuova Morale...*, op.cit., pp. 11 ss.

[91] Michel, E., *Ehe, Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft*, Stuttgart, 1948.

[92] AAS 42, 1950, pp. 561-577.

[93] PIO XII, *Alocuciones*, 23/III/52 (AAS 54, 1952, pp. 270-278); 19/IV/52 (AAS 54, 1952, pp.413-419).

ética de la situación fue sustituida más tarde con términos más esfumados como *Personalismo cristiano, Ética de la caridad*, etc.

b) El segundo período (aproximadamente desde 1968 a 1978), se caracterizó por una verdadera **afirmación y desarrollo** de la *Nueva Moral*. Tuvo lugar con ocasión de la publicación de la Encíclica *Humanae Vitae*, de Pablo VI. Comenzó **Bernard Häring** con una declaración a los periódicos de Roma pocos días después de la aparición del documento pontificio. Inmediatamente se alineó en sus filas **Charles Curran**, de la Universidad Católica de Washington[94]. Conocidos son los nombres de los teólogos que, cada vez con mayor profusión, divulgaron nuevas teorías opuestas a la enseñanza tradicional, como la opción fundamental, el consecuencialismo con sus modalidades teleológica y proporcional, la teología de la liberación con sus implicaciones morales: **Peter Knauer, J. Fuchs, B. Schüller, F. Bökle, R. McCormick**, etc.

En este período tomaron vigor inusitado aquellas corrientes morales ya latentes antes del Concilio: el consecuencialismo (con toda su negación de un orden moral universal y objetivo), la teología del disenso (negando el valor de la enseñanza magisterial), la teología de la liberación (reinterpretando la existencia cristiana a la luz de los principios marxistas)[95]. Al punto tal que se ha podido decir que, desde este punto de vista, esta etapa ha sido decisivamente desfavorable para la vida de la Iglesia[96].

Sin embargo, como reconoce el mismo McCormick[97] el verdadero viraje moral no se debe a estos teólogos propiamente moralistas, sino a la actividad teológica de **Karl Rahner, S.J.**, quien realizó la mediación para introducir en la teología (moral en nuestro caso) católica la doctrina hegeliana y heideggeriana[98]. Rahner, en efecto, transportó a la teología católica el existencialismo heideggeriano[99] obrando así una nueva visión global del cristianismo[100]. Las consecuencias que se siguieron para la teología moral de esta obra de Rahner podrían sintetizarse en las siguientes: 1º la adopción del **método trascendental** en la teología moral; 2º una nueva determinación de las **fuentes** de la teología moral (que ya no serían más ni el texto sacro, ni la tradición conservada por el magisterio, sino la comunidad histórica actual); 3º una nueva **concepción de la voluntad** como facultad autoproyectante con el consiguiente problema de la opción fundamental; 4º la determinación de nuevos **criterios constitutivos**

---

[94] Cf. Curran, Charles, *Contraception, Authority and Dissent*, en: AA.VV., *Natural Law and contemporary Theology*, New York, 1969, pp. 151-175.

[95] Cf. sobre el tema: R. Garcia De Haro-I.De Celaya, *La Moral Cristiana*, Madrid, Rialp, 1975; M.A. Fuentes, *El drama de la Moral. Aspectos de una crisis*, en: "Gladius" nº 10 (1988), pp. 91-126; Ibid, *Charles Curran: una moral inmoral*, en "Gladius" nº 6 (1986), pp. 99-106; M. Zalba, *Un siglo de Teología Moral* (1880-1980), en: "Estudios Eclesiásticos" (1981), nº 56; C. Saraza, *Balance de la autodestrucción de la Iglesia*, en "Gladius", nº 3 (1985), pp.5-41.

[96] "Es indiscutible que los últimos veinte años han sido decisivamente desfavorables para la Iglesia Católica. Los resultados que han seguido al Concilio aparecen cruelmente opuestos a las esperanzas de todos, comenzando por el Santo Padre Juan XXIII y siguiendo por Pablo VI. Los cristianos están de nuevo en minoría, más de cuanto nunca lo estuvieron desde el término de la Edad Antigua. Los Papas y los Padres conciliares esperaban una nueva unidad católica y hemos ido al encuentro de un disenso que -por usar palabras de Pablo VI- parece haber pasado de la autocrítica a la autodestrucción. Se esperaba un nuevo entusiasmo y se ha terminado, con demasiada frecuencia, en el aburrimiento o en el desánimo. Se esperaba un paso adelante y nos hemos enfrentado a un proceso regresivo de decadencia que se ha desarrollado, en buena medida, bajo el presunto amparo de un 'espíritu del Concilio', que no ha hecho más que desacreditarlo" (Cardenal J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede*, Paoline, Roma, 1985, pp. 27-28).

[97] McCormick, R., *Moral Theology* 1940-1989, en: "Theological Studies" 50, 1 (1989), pp. 3-24 (esp. pp. 9-10).

[98] Aunque, curiosamente, como señala Dario Composta (*La Nuova Morale*... op. cit. pp. 18-27) Heidegger fue hostil a la teología como ciencia, y coherentemente con su sistema no se ocupó de moral.

[99] Rahner, como cuenta en su autobiografía, inició sus contactos con Heidegger en Friburgo en Brisgovia, en los años '30, como estudiante de teología (Rahner, K., *I remember*, New York, 1985). El siguió los cursos de aquél, pero debiendo doctorarse en teología apeló a Martin Honecker, teólogo católico, más fiel a la teología clásica. Este moderador de la tesis, dándose cuenta que la doctrina de Rahner estaba embebida de ideas existencialistas bochó el manuscrito. De todos modos, publicó su tesis en 1939 con el nombre *Geist im Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Esta obra atrajo inmediatamente la hostil recensión de Urs von Balthasar que denunció el pretendido matrimonio entre el existencialismo y el tomismo. Se trataba, en realidad de un existencialismo barnizado de terminología tomista.

[100] Cf. Cavalcoli, Giovanni, *Karl Rahner e il Cristianesimo*, en: "Sacra Doctrina" genn.-febbr. (1989), pp. 94-135.

del acto moral, que no se configuran más como conformidad con el objeto sino como "intención" (lo que terminará en el consecuencialismo); 5º una nueva concepción de la **función del magisterio** en materia moral[101].

c) El tercer período puede considerarse iniciado alrededor de 1978, con las medidas del Papa Juan Pablo II, a través de la **Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe**, para frenar la avanzada de la moral existencialista. El primer paso fue la intervención en torno al teólogo americano **Anthony Kosnik**, luego **Hans Küng**, **Charles Curran** (cabría agregar también las observaciones hechas a **E. Schillebeeckx**, **Leonardo Boff**).

2) El Concilio Vaticano II y el magisterio moral postconciliar.

El Concilio alentó en sus documentos el perfeccionamiento teológico de la moral, especialmente en el texto de la *Optatam totius*: "Se ponga un especial cuidado en perfeccionar la teología moral en modo que su exposición científica, mayormente fundada sobre la Sagrada Escritura, ilustre la altura de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de fructificar en la caridad para la vida del mundo"[102]. Quedan así señaladas estas tres características que no debe descuidar la teología moral: su seriedad científica, su fundamentación bíblica y la dirección que debe imprimir en los fieles cristianos hacia la santidad a la que han sido llamados para restaurar el mundo a partir de la caridad y la gracia de Cristo. La *Gaudium et Spes* señaló que la **dignidad humana** no puede entenderse sin hablar de la relación con Dios; dignidad que en última instancia se capta en su real hondura sólo en Cristo[103]. La *Lumen Gentium*, por su parte, indicó las pautas de la fidelidad doctrinal al Magisterio por las que debe evidentemente correr el trabajo teológico[104].

El post-concilio se caracterizó, desde el punto de vista del Magisterio, por importantes enseñanzas en el campo moral, ya sea sobre los fundamentos mismos de la teología moral católica[105], como también afrontando argumentos particulares: la moral conyugal[106], la ética sexual (relaciones prematrimoniales, homosexualidad, masturbación)[107], los interrogantes de la bioética (experimentación con embriones y fecundación "in vitro", eutanasia)[108], la penitencia sacramental[109], etc.

IX. LA TEOLOGÍA MORAL INSPIRADA EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Hemos ya indicado que nuestra exposición de la teología moral se inspira en la doctrina de Santo Tomás de Aquino. El Magisterio eclesiástico no ha dejado nunca de proponer la enseñanza del Doctor Angélico como modelo, norma y guía de los estudios eclesiásticos[110]. De este modo afirmaba la *Optatam totius* la necesidad de formar "bajo su magisterio"[111], y el Código de Derecho Canónico

---

[101] Cf. Composta, D., *La Nuova morale...*, op. cit., p. 25.

[102] *Optatam totius*, nº 16.

[103] Cf. *Gaudium et Spes*, nn. 12. 19. 22.

[104] Cf. *Lumen Gentium*, 25.

[105] Como hace Juan Pablo II en la Enc. *Veritatis Splendor* y el *Catecismo de la Iglesia Católica* (cf. Tercera parte, La vida en Cristo, nnº 1691-2557).

[106] Enc. *Humanae Vitae*, Exhortación *Familiaris Consortio*, etc.

[107] *Declaratio de quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus*, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

[108] Enc. Evangelium vitae; Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la *Fe De observantia erga vitam humanam nascentem deque procreationis dignitate tuenda* (Donum vitae); *Declaratio de euthanasia.*

[109] Exhor. post-sinodal *Reconciliatio et poenitentia*.

[110] Cf. las numerosas intervenciones del Magisterio, desde Alejandro IV (1254-1261) hasta el Concilio Vaticano II, expresando el valor de la doctrina de Santo Tomás, en: Sacheri, Carlos A., *Autoridad doctrinal de Santo Tomás de Aquino*, Rev. DIALOGO, nº 5, pp. 83-95.

[111] "...Para ilustrar de la forma más completa posible los misterios de la salvación, aprendan los alumnos a profundizar en ellos y a descubrir su conexión, por medio de la especulación, bajo el magisterio de Santo Tomás" (OT, 16). El mismo

indica que hay que tenerlo "principalmente como maestro"[112]. Esto en razón de que "la Iglesia ha proclamado que la doctrina de Santo Tomás es su propia doctrina"[113]. Es por ello que Juan Pablo II puede llamarlo "príncipe de la filosofía y la teología"[114]

El motivo es que el Santo Doctor "iluminó más a la Iglesia que todos los otros doctores. En sus libros aprovecha más el hombre en un solo año que en el estudio de los demás durante toda la vida"[115]. Y esto porque, como atinadamente dijo de él el Cardenal Cayetano, "por la suma veneración con que honró a los doctores sagrados, recibió en cierto modo el entendimiento de todos ellos"[116]. Y en el decir de San Pío V, porque Dios ha querido que por la fuerza y la verdad de la doctrina del Doctor Angélico "...todas las herejías y los errores que se siguieran, confundidos y convictos se disiparan..."[117].

1. UBICACIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL EN LA SUMA TEOLÓGICA.

El plan de la Suma Teológica es presentado por Santo Tomás en el prólogo de la misma: "Ya que la intención principal de esta sacra doctrina es alcanzar el conocimiento de Dios, y no sólo como es en sí, sino también en cuanto es principio y fin de las cosas, y especialmente de la creatura racional... primero trataremos de Dios; segundo, del movimiento de la creatura racional hacia Dios; tercero, de Cristo que, en cuanto hombre, es para nosotros camino para tender hacia Dios"[118]. Puede observarse en este texto los tres momentos por los que se desarrollará la consideración teológica de Santo Tomás en torno a Dios, objeto de la teología:

(a) La primera parte (*Prima Pars*): *De Deo,* sobre Dios.
(b) La segunda parte (*Prima Secundae et Secunda Secundae*): *De motu rationalis creaturae in Deum*, sobre el movimiento de la creatura racional hacia Dios.
(c) La tercera parte (*Tertia Pars*): *De Christo qui... via est nobis tendendi in Deum*, sobre Cristo, en cuanto el mismo es para nosotros el camino para tender hacia Dios.

La cuestiones fundamentales de la **moral** se ubican preponderante (pero no exclusivamente) en la segunda parte, al analizar el movimiento de la creatura racional hacia Dios como Fin Ultimo beatificante.

---

documento del Concilio Vaticano II recuerda en la nota a pie de página algunas exhortaciones de Pío XII y Pablo VI respecto al mismo tema: "Cf. Pío XII, discurso a los alumnos de los seminarios, 24 de junio de 1939 (AAS 31 [1939] 247): 'La recomendación de la doctrina de Santo Tomás no suprime, sino que excita más bien y dirige la emulación en la investigación y divulgación de la verdad'; Pablo VI, alocución pronunciada en la Universidad Gregoriana el 12 de marzo de 1964 (AAS 56 [1964] 365): '(los profesores)... escuchen con reverencia la voz de los doctores de la Iglesia, entre los que destaca Santo Tomás de Aquino, pues es tanta la penetración del ingenio del Doctor Angélico, tanto su amor sincero de la verdad y tanta la sabiduría en la investigación, explicación y reducción a la unidad de las verdades más profundas, que su doctrina es un instrumento eficacísimo no sólo para salvaguardar los fundamentos de la fe, sino también para lograr útil y seguramente los frutos de un sano progreso'. Cf. también la alocución al VI Congreso Internacional Tomístico, 10 de setiembre de 1965: AAS 57 (1965) 788-792" (OT, 16, nota 36).

[112] CIC, c. 252 § 3.

[113] Benedicto XV, Encíclica sobre el VII centenario del nacimiento de Santo Domingo, *Fausto Appetente Die*, (29/06/1921), 4b.

[114] "... Principe de la filosofía y la teología, como suelen llamarlo los Papas" (Juan Pablo II, Carta con ocasión del 1º Cent. de la "Revue Thomiste", L'Osservatore Romano 2/4/93, p.5).

[115] Juan XXII, Alocución en el Consistorio, (14/07/1323).

[116] Cardenal Cayetano, *In Secundum Secundae*, 148, 4 in fine, citado por León XIII en *Aeterni Patris*, 10.

[117] San Pío V, bula *Mirabilis Deus*, (02/04/1567); cf. Encíclica sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino, *Aeterni Patris*, (04/08/1879), 13.

[118] I, q.2, prólogo. Es importante tener en cuenta que éste es el prólogo real de la Primera Parte donde divide propiamente la materia teológica y comienza consecuentemente a tratarla, en cuanto la cuestión primera, que trata de la "Sacra Doctrina", no pertenece a la Primera Parte sino que es introductoria a toda la obra.

El **Prólogo introductorio** de la Segunda Parte señala, a su vez, el lazo que une a ésta con la primera: "el hombre ha sido hecho a **imagen** de Dios... por tanto tras haber hablado del Ejemplar, es decir de Dios... resta que consideremos su imagen, es decir, el hombre"[119].

Ya en la Primera Parte, el Aquinate había abordado el estudio del hombre, así como la consideración del resto de las creaturas; pero allí el enfoque partía de la Causa eficiente, explicando teológicamente el dato revelado en Gn 1,27: todo es creado por Dios, y el hombre, de modo particular es creado "ad imaginem Dei"[120].

Al iniciar la **Prima Secundae** Santo Tomás vuelve a escoger el concepto de imagen de Dios en el hombre como **nexo de unión** con la parte precedente[121], pero ya desde la perspectiva de la Causa ejemplar (como el mismo prólogo lo evidencia) y el de la Causa final (con cuya consideración de hecho se inicia esta parte). El hombre se conforma a Dios como Ejemplar a través de la multiplicidad de sus actos mediante los cuales desarrolla gradualmente su conocimiento y amor. Por eso, la moral estudia el hombre imagen de Dios "en cuanto él es principio de sus actos, por estar dotado de libre albedrío y ejercer potestad sobre sus propias acciones"[122].

Puede así verificarse una doble consideración del hombre imagen de Dios. En la **Prima pars**, desde el punto de vista **ontológico**: el hombre es imagen de Dios por su inteligencia y voluntad[123]. En la **Secunda pars**, desde el punto de vista **operativo y dinámico**, pues (como ya señalara en I, q.93) el hombre es más bien **ad imaginem**, lo cual implica cierto acceso, movimiento de realización de tal imagen en nosotros.

El tema tratado en la Prima pars partía como análisis del texto de Gn. 1,26: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*. Santo Tomás señalará que hay en el hombre cierta semejanza con Dios que es su Ejemplar, pero no igualdad; por eso la Escritura no dice que sea **imagen** (término que sólo compete propiamente al Verbo) sino **ad imaginem**, implicando cierto acceso en la proposición **ad** que alude al movimiento propio de la creatura[124]. Esa imagen de Dios se realiza en el hombre en distintos grados[125]:

a) Hay, ante todo, una **imago creationis**, imagen de creación: nuestra aptitud natural para conocer y amar a Dios. Dios es Espíritu inteligente y volitivo, y esto es lo que Él nos da como imagen: inteligencia y voluntad participadas, limitadas.

b) Luego, una **imago recreationis**, imagen de re-creación: cuando el hombre conoce y ama en acto o habitualmente a Dios, aunque aún de modo imperfecto. Esto es posible por la gracia, que es el fruto de la re-creación o redención; por ella la inteligencia y la voluntad, nuestra imagen natural de Dios, actúan ahora con una vida divina.

c) Finalmente, la **imago similitudinis**, imagen de semejanza. Semejanza producida por el "lumen gloriae", la luz beatífica que nos permite ver a Dios cara a cara. Esa estructura inicial dada en la creación del alma (inteligencia y voluntad) terminan actuando al modo divino (conoce a Dios como Él se conoce lo goza con su propio gozo) y esto no de modo transitorio como en la "imago recreationis" sino eterno, definitivo.

---

[119] I-II, prólogo.

[120] I, 93.

[121] Los estudios sobre el hombre hecho a imagen de Dios en las obras de Santo Tomás son abundantes. Se puede consultar: Hübscher, O.S.B., *De Imagine Dei in Homine viatore secundum Doctrinam S.Thomae Aq*., Louvain, 1932; M.J. De Beaurecueil, O.P., *L'homme image de Dieu selon St.Thomas d'Aquin*, en: "Etud. et Rech.", 6 (1952), pp. 45-82; 9 (1955), pp. 37-96; Th. Camelot, O.P., *La théologie de l'image de Dieu*, en RSPT, 40 (1956), pp. 443-471; G. Lafont, O.S.B., *Le sens du thème de l'image de Dieu dans l'antropologie de St. Thomas d'Aquin*, en "Rech. de Sc. Rel.", 47 (1959), pp. 560-569.

[122] I-II, prólogo.

[123] Cf. I, 93.

[124] Cf. I, 93, 1.

[125] Cf. I, 93, 4.

Así, toda la parte moral consiste en un movimiento -a través de los actos concretos- para ir llevando la imagen de creación a la imagen de similitud: de la pura imagen a la imagen perfecta. Estos conceptos podrán fundamentar, en Santo Tomás una auténtica doctrina de la ejemplaridad y de la imitación de Cristo.

Esta doctrina ya estaba presente en Ireneo de Lyon, quien la recoge tal vez de Teófilo de Antioquía. Él distingue entre imagen y semejanza: la imagen es el ser natural del hombre (la estructura ontológica que hemos señalado) mientras que la semejanza es la participación en la incorruptibilidad divina que se pierde por el pecado. Por eso traza todo el programa moral diciendo que "el hombre ha recibido, al nacer, la imagen... y más tarde, a medida que se hace perfecto, alcanzará la semejanza"[126].

2. ESTRUCTURACIÓN INTERNA DE LA MORAL TOMISTA[127]

Toda la segunda parte de la Suma Teológica (I-II y II-II) se ocupa del argumento moral aunque, como ya hemos dicho, el mismo no se limita a esta única parte.

1) Las fuentes.

Señala Monseñor Grabmann que el Aquinate en su moral se ha servido amplia y hábilmente de la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles[128]. El contenido del libro le era familiar a raíz del comentario que él mismo había hecho sirviéndose de la versión latina preparada por Guillermo de Moerbeke. Sin embargo, sería falso retener que la moral tomista sea únicamente una reproducción de conceptos aristotélicos. Santo Tomás quiso escribir una ética cristiana sobrenatural y no solamente filosófica; por eso al mismo tiempo recogió, desarrollándola, la doctrina bíblica y patrística de la tradición teológica, especialmente valiéndose de la formulación que le había dado Agustín de Hipona, colocando asimismo a contribución los mejores aciertos del estoicismo. Han ejercido influjo también los trabajos de la escolástica pretomista, como el material preparado por Pedro Lombardo en sus *Sententiae*, y las *Summae de virtutibus et vitiis*, de Pedro Cantor, Roberto de Courçon, Juan de la Rochelle; así como los escritos espirituales de Ricardo de san Victor, y conocimientos litúrgicos y canónicos.

2) La sistematización.

Todos estos conocimientos fueron integrados por el Aquinate en una poderosa organización. Ya hemos dicho que toda la moral es concebida por él como el movimiento de la creatura inteligente hacia Dios. Por eso, en la cima de toda la moral coloca la **Bienaventuranza**, la cual constituye el último fin de las creaturas espirituales (I-II, cuestiones 1 a 5). Esta bienaventuranza consiste esencial y primeramente en la visión de Dios, que se alcanza en la otra vida, después del desarrollo de la actividad sobrenatural en ésta, por obra de la gracia.

Los medios que nos llevan hacia ese fin son los **actos humanos**. Al análisis psicológico de estos actos está dedicado una buena parte de todo el tratado moral (I-II, cuestiones 6 a 44). Analiza la estructura psicológica del acto voluntario y libre, con sus impedimentos y la dimensión moral que lo envuelve. Pero como el hombre es una síntesis de espíritu y cuerpo, en el campo del bien y del mal humano tendrá un importante rol la vida afectiva que revela el íntimo contacto entre alma y cuerpo, asumiendo en un modo humano aquello que el hombre tiene en común con los animales. A este análisis de las pasiones humanas, con una sistematización y profundidad inusitadas, dedica el número de 27 cuestiones (I-II, cuestiones 22 a 48).

---

[126] San Ireneo De Lyon, *Adv. Haer*., III, 18, 1; IV, 38, 3-4.

[127] Cf. Martin Grabmann, *S.Tommaso d'Aquino. Introduzione alla sua personalità e al suo pensiero*, Editrice Vaticana, 1986, especialmente el cap. VI: Sistema di etica, pp.102-108; L. Elders e altri, T*he Ethics of St. Thomas*, Vaticano 1984; G. Abbà, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di S. Tommaso d'Aquino*, Roma 1983; A.D. Sertillanges, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, Paris 1942.

[128] Op. cit., p. 102.

Ahora bien, el acto moral al cual la vida afectiva da ese colorido genuinamente humano, supone **principios** internos y externos. Los **principios internos** son los **hábitos virtuosos** naturales y sobrenaturales que predisponen las potencias del alma en su movimiento hacia el fin último. Santo Tomás aplica toda la doctrina aristotélica sobre los hábitos a la doctrina cristiana de la virtud (I-II, cuestiones 49 a 70) y de la gracia. Al hábito bueno se opone el **pecado** que puede también revestir el carácter habitual en el caso del **vicio**: esto es lo que nos puede apartar precisamente del camino hacia el fin último (I-II, cuestiones 71 a 89). Entre los **principios externos** al acto moral, tenemos por un lado la **ley** con la cual Dios nos ilumina en nuestro itinerario ético hacia el fin (I-II, cuestiones 90 a 108), y la **gracia** (considerada principio exterior en cuanto viene de Dios) con la cual no sólo nos ilumina sino que nos ayuda moviéndonos interiormente para adecuar nuestro obrar humano a la dimensión divina que requieren los pasos que nos acercan hacia un fin sobrenatural (I-II, cuestiones 109 a 114), doctrina que encuentra su culminación en el tratado de la **ley nueva** en el cual la ley evangélica coincide con gracia (I-II, cuestiones 106 a 108).

En tal organización establecida por el Aquinate cada uno de estos elementos que acabamos de señalar ocupa un lugar irreemplazable. Si se quiere construir una moral con el espíritu de Santo Tomás resulta absolutamente inadmisible la negligencia de cualquiera de ellos, aun por un motivo tal vez justificable desde otro punto de vista. Por eso, en el fondo, no respetan la intuición del Angélico los manuales que si bien realizados "ad mentem Sancti Thomae" dejan el estudio de las pasiones para la psicología, o del de los dones y bienaventuranzas para la espiritualidad, o (casi siempre) el de la gracia y el pecado (y no sólo el pecado original sino a veces también el pecado actual) para la dogmática o la antropología sobrenatural. El resultado es un esquema que pierde su lógica. Sin la gracia, el movimiento de la creatura racional no puede ya tener por fin la visión amante de Dios, la cual es infinitamente desproporcionada para sus actos puramente humanos; y las virtudes y los dones no suplen esta carencia sino en el orden operativo, dejando intacto el orden ontológico sin transformar. Sin el pecado, la gracia pierde su aspecto sanante, y la moral deja de iluminar al hombre real y concreto que se ve inclinado precisamente al mal. Sin las pasiones, sin la vida afectiva, la creatura descrita por la moral es un espíritu desencarnado. Sin los dones del Espíritu Santo, el movimiento de esta creatura conserva un modo demasiado humano, inadecuado para el fin al que se dirige. En una catedral medieval, eliminar los contrafuertes equivale a desplomarla, sacar los vitrales es condenarla a perder el clima espiritual creado por la luz material. Con el armazón de Santo Tomás ocurre algo semejante: o se lo respeta en su totalidad, o se desploma y fragmenta en tratados aislados e independientes.

A este cuadro de la moral considerada en sus principios generales que ocupa toda la Prima Secundae, Santo Tomás añade con la Secunda Secundae el **retrato de la vida virtuosa cristiana**. Trata allí dos grandes temas: primeramente las virtudes en su naturaleza y operación, y luego las distintas condiciones y formas de la vida cristiana.

3) ¿Ética filosófica o moral cristiana?[129]

Para quien haya leído el prólogo general de la Suma Teológica no le quedan dudas de que su autor se presenta como **doctor de la verdad católica** (*catholicae veritatis doctor*) cuya intención es tratar sobre una materia fundamentalmente cristiana (*ea quae ad christianam religionem pertinent*). Sin embargo, el problema, aunque sea aparente, se presenta ineludible al observar la sorprendentes proporciones que los distintos temas reciben en la *Prima Secundae*: en el conjunto de las 114 cuestiones se debe esperar a la cuestión 62 para encontrar un grupo de artículos cuyo título esté dedicado a un problema expresa y exclusivamente (y hacemos fuerza en esta **exclusividad**) teológico, a saber, el tema de las virtudes teologales. Los conjuntos propiamente teológicos y cristianos se limitan así, a las cuestiones 68-70 (dones del Espíritu Santo, bienaventuranzas, frutos del Espíritu Santo), 79-83 (el problema sobre el modo en que Dios y el demonio pueden intervenir en la génesis del pecado;

[129] Cf. Las agudas observaciones de Albert Patfoort, O.P. (Cf. Patfoort, A., *Thomas d'Aquin. Les clés d'une théologie,* Ed. Fac, Paris, 1983; especialmente el capítulo 4: Morale et Pneumatologie, pp. 71-102).

doctrina del pecado original), 88-89 (doctrina del pecado mortal y venial), 98-108 (doctrina de la economía revelada de la Ley), 109-114 (la gracia). Un total pues de menos de 30 cuestiones que enfrentan los largos desarrollos filosóficos en torno a la estructura y moralidad de los actos humanos o el análisis de las pasiones. Tal vez semejante paradoja haya inducido a algunos a catalogar, injustamente, la moral tomista como más aritotélica que cristiana[130]. No deja de ser significativo que, cuando, durante la pasada centuria, las corrientes renovadoras de la moral buscaron encauzarse en una vertiente más bíblica, la perspectiva no fue precisamente tomista.

Sin embargo, una conclusión semejante sería ciertamente precipitada. Mirando las cosas con más detenimiento se observan una cantidad de datos que hacen de la obra moral del Aquinate una obra esencialmente cristiana en perspectiva cristiana.

Las características teológicas, cristianas y bíblicas de la obra de Santo Tomás pueden resumirse en las siguientes:

a) Ciertos **enunciados** que parecen puramente filosóficos esconden en realidad una problemática y un desarrollo principalmente teológico. Tal es el caso particular de los enunciados de las cuestiones 4 y 5, consagrados a los componentes y adjuntos de la bienaventuranza. La temática está en continuación con la tercera cuestión la cual se acaba con la consideración de la operación perfectamente beatificante que no es otra que la visión especulativa de la esencia divina. Este será el regulador, la clave exegética de la problemática enunciada en cada artículo de las cuestiones 4 y 5. Lo mismo vale para el estudio consagrado a las causas y propiedades de las virtudes (cuestiones 63-67): el estudio está polarizado por lo que concierne a las virtudes teologales o las virtudes morales infusas, particularmente teniendo en cuenta la definición de la virtud dada en la cuestión 55,4 que se presenta como la definición propia de la virtud infusa.

b) En segundo lugar, unido a lo anterior, el **contenido** de ciertas cuestiones cuyos enunciados son formulados y pueden ser examinados en términos y perspectivas filosóficas, tienen a veces un origen principalmente (cuando no exclusivamente) cristiano, y las consideraciones que se hacen al respecto se recaban predominantemente de la Escritura, de San Agustín o de San Gregorio, mientras que el recurso a Aristóteles o a Cicerón es más episódico y marginal. Tal es el caso de las cuestiones generales sobre el pecado: su definición, especies, factores o criterios de gravedad, el sujeto, sus causas y circunstancias atenuantes, así como sus consecuencias.

c) En tercer lugar, es de notar la intensa presencia de datos y documentos cristianos que se encuentran en los análisis más auténticamente filosóficos. Tal es el caso de las tres primeras cuestiones, así como en la exposición de los actos humanos y el tratado de las pasiones: las autoridades citadas en los *Sed contra*, en las *Objeciones*, en las **definiciones** y en las **divisiones** de cada uno de los conceptos, no dejan lugar a dudas.

d) Notemos, asimismo, el **rol polarizador** de las secciones que son formalmente teológicas. Podemos indicar, siguiendo al P. Patfoort cinco bloques **exclusivamente** teológicos:

a. El primero (qq. 3,8 a 5,8) es el que corona la reflexión sobre la idea común de bienaventuranza y con ella el prólogo general de la *Secunda Pars*.

b. El segundo, es la presentación de las virtudes teologales (q.62), morales infusas (q. 63,3-4), dones del Espíritu Santo, bienventuranzas y frutos (qq. 68-70). Ahora bien, es para enseñar al hombre a utilizar lúcidamente estas energías divinas que se hace necesario hacerle tomar conciencia de su actividad voluntaria (qq. 6-17), de sus criterios de moralidad (qq. 18-21), y del modo en el que la vida afectiva se integra en este movimiento (qq. 22-48).

[130] Encontramos, por ejemplo, en Chenu esta sorprendente afirmación: "... se protesta en particular, y con emoción, contra un tratado de la gracia donde no se dice nada sobre la gracia cristiana, contra un tratado de la caridad donde no se nombra a aquél que nos revela el amor de Dios, contra una teoría de la contemplación donde la Eucaristía, sacramento de la unión, no está previsto: toda la economía cristiana está reducida, en la Iª y en la IIª Pars, a alusiones y menciones incidentales" (M.D.Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin, París 1950, p. 269).

c. El tercero es la consideración de la relación entre la causalidad divina y el pecado, la acción del demonio, el pecado original (qq. 79-83), las heridas del pecado (q. 85) y la relación entre pecado mortal y venial (qq. 88-89). Aquí, como hemos dicho, todo lo que prepara o acompaña estas consideraciones, aun presentando un gran interés para la ética natural, proviene de un modo preponderante, de la tradición cristiana.

d. El cuarto es el estudio de la Ley divina y particularmente el análisis de la Ley Antigua y de la Ley Nueva (qq. 98-108). Es precisamente para una adecuada consideración del tema que se exige la previa reflexión sobre la ley en general (qq. 90-92) y sobre sus diversas formas (q. 91).

e. El quinto grupo es el de la gracia cuyo primer artículo (q. 109,1), deja sentado, desde un comienzo, que todo el movimiento de la creatura (que es en definitiva el tema de la moral) está en necesaria dependencia de Dios como su Causa primera. Este es el bloque que corona la moral aquinatense en cuanto presenta la gracia que sana el movimiento herido del hombre y lo encauza en su formalidad sobrenatural. Es decir, explica, en definitiva, el por qué el actuar del hombre no debe ser sólo natural sino propiamente cristiano.

e) Finalmente, hay que subrayar, que cada uno de los cinco movimientos no hacen otra cosa que **comentar e ilustrar un cierto número de textos bíblicos claves**, los cuales son los verdaderos polos de todo el conjunto. Para la **bienaventuranza** será 1 Jn 3,2. Para los **principios que nos ayudan a caminar** hacia Dios (virtudes, dones, etc): 1Co 13,13; Sab 8,7; Is 11,2-3; Mt 5,3-10, Gál 5,22-23. Para el **pecado**, su origen y sus consecuencias: Sab 11,25 y 14,9; Rom 9,18, 1 Pe 5,9. Para la **Ley divina**: Rom 7,12; Sal 18,8; Rom 8,2; Hebr 8,8-11. Para la **gracia**: Rom 5,1; 6,23; 9,16; 11,6; Jn 6,44; 1Co 12,9-10.

De este modo es notablemente acertada la observación de Pinckaers cuando dice: "nos parece que Santo Tomás, en la Suma Teológica, se coloca en una perspectiva general que favorece particularmente la manifestación de la armonía entre la fe evangélica y la razón filosófica. Como sus hermanos dominicos, Santo Tomás es un predicador del Evangelio en un mundo cristiano que conoce una renovación espiritual e intelectual extraordinaria y que, al mismo tiempo, se ve confrontada de una forma nueva con la cultura pagana. Santo Tomás se lanzará a la empresa de demostrar, en la medida que se pueda, a los ojos de los cristianos y de los paganos, la concordancia superior del Evangelio con la razón, de la cual Aristóteles es, para él, el mejor intérprete. De este modo da razón de la esperanza evangélica a quien se lo pidiere, según la exhortación de la primera carta de san Pedro (3,15)"[131].

4) Las características.

Finalmente, podemos señalar las notas más peculiares e importantes de la elaboración tomista en las siguientes apreciaciones:

a) La ética tomista armoniza la objetividad con la subjetividad: la acción moral es presentada como algo que emana del interior del hombre, y tiene en sí el carácter propio de la naturaleza libre del hombre sensible y espiritual al mismo tiempo.

b) Es una moral teocéntrica donde todo el movimiento moral está comandado por el movimiento de la creatura hacia Dios, quien a su vez ilumina y ayuda al hombre en este itinerario. Y esto sin que la moral pierda su carácter estricta y psicológicamente humano.

c) Santo Tomás conjuga un gran vigor especulativo, un agudo sentido de la realidad y un gran recurso a la experiencia como se ve a lo largo de todo el desarrollo de la Segunda parte de la Suma.

d) Coloca un perfecto acuerdo entre naturaleza y sobrenaturaleza, sin caer en las rupturas y confusiones que introducirá la Reforma protestante y que asumirá la misma teología católica de los últimos siglos.

[131] S.Pinckaers, *Les sources*..., op.cit., pp. 193-194.

e) Finalmente, como la define S. Pinckaers[132], la moral de Santo Tomás es una moral de **amistad**, que tiene su eje en el movimiento espontáneo de la **caridad sobrenatural**, en esa tensión que la pone en contacto con Dios en la reciprocidad del amor de benevolencia.

[132] Cf. S. Pinckaers, *Le renouveau de la morale*, Ed. Téqui, París 1979, pp. 39-43.

CAPÍTULO 2

LA BIENAVENTURANZA

Y EL FIN ULTIMO DEL HOMBRE

I. INTRODUCCIÓN: LA FELICIDAD EN LA TEOLOGÍA MORAL[133]

1. LA PERSPECTIVA TRADICIONAL.

El estudio de la moral comienza con el análisis del fin del hombre y de la felicidad, pues la moral considera los actos humanos, el dinamismo humano, y la razón última del obrar humano es la búsqueda de la felicidad, que se plantea cada hombre como fin, meta, cima de todas sus aspiraciones. Lo dice la misma Sagrada Escritura: "Hay muchos que dicen: ¿Quién nos hará ver la felicidad...?" (Sal 4,7).

Al comenzar la exposición sistemática de la moral por el tratado del fin último y de la bienaventuranza, Santo Tomás de Aquino no hace otra cosa que continuar una larga tradición[134]. Para los antiguos, sea filósofos como Aristóteles, o teólogos patrísticos griegos y latinos, y de un modo particular san Agustín, la cuestión de la bienaventuranza o de la "vida dichosa" era lo primero y principal que se plantea en la moral.

Platón partía precisamente de la constatación de que todos los hombres desean la felicidad, haciéndola consistir en la contemplación del bien (idea suprema y causa de todo lo que en el mundo visible es bueno y bello). **Aristóteles** retoma y purifica de idealismo los conceptos del maestro y consagra al estudio de la felicidad el primero y el último de los libros de su Etica a Nicómaco, determinando que la felicidad consiste en el acto especulativo de la contemplación[135]. **Filón de Alejandría** será el primero en adaptar las ideas platónicas a los datos del Antiguo Testamento; define el bien sumo como la totalidad de los bienes, lo cual no es otra cosa que Dios. **Plotino**, fiel al dualismo platónico, hablará de una vida futura en la cual el alma poseerá tanto mejor el bien en cuanto ésta ejercerá sus funciones sin el cuerpo; para él el acto beatificante es una especie de "tacto": "cuando el alma obtiene la felicidad y Dios viene a ella, o mejor, manifiesta su presencia, porque el alma se ha

---

[133] Sobre el tema: S. Ramírez, *De Hominis Beatitudine Tractatus Theologicus*: *I) Prolegomena: Tria el primus totius operis liber: De hominis beatitudinis in communi; II) Liber secundus: De essentia metaphysica beatitudinis objectivae; III) Liber tertius: De essentia metaphysica beatitudinis formalis*; Madrid, 1942-1947; A.M. Janvier O.P., *Exposition de la morale catholique. La Béatitude*, Paris, 1903; R. Guindon, O.M.I., *Béatitude et thélogie morale chez St. Thomas d'Aquin. Origines. Interpretation*, Ottawa, 1956; A. Gardeil, O.P., *Béatitude*, en D.Th.C., T.II, col. 497-515; R. Garrigou-Lagrange, O.P., *Le réalisme du principe de finalité*, Paris, 1932; M. Cordovani, O.P., *Finalismo etico di S.Tommaso d'Aquino*, en: "Tommaso d'Aquino. Pubblicazione commemorativa del VI centenario della canonizzazione", Milano, 1923, pp. 147-167; A. Mansion, *L'existence d'une fin dernière de l'homme et la morale*, en: "Rev. Phil. Louvain", 48 (1950), pp. 465-477; C. Soria, *El fin, su intencionalidad y su finalidad*, en: "Estud. Filosof.", 2 (1953), pp. 57-87, 349-379; R. Orlandis, *El fin último del hombre en S.Tomás*, en "Manresa", 14 (1942), pp. 7-25, 107-117; De Broglie, S.I., *Autour de la notion thomiste de la beatitude*, en: "Arch. Phil"., vol III, cah. 2; T. Urdánoz, *Introducción al tratado de la Bienaventuranza*, en: "Suma Teológica", T. IV, B.A.C., Madrid, 1954; Domingo Basso, *Los fundamentos de la moral*, Centro de Investigaciones en Etica Biomédica, Bs.As., 1993, caps. III-IV, págs. 49-129.

[134] Se impone con evidencia, señala Pinckaers, el primer plano dado por Santo Tomás a la cuestión de la felicidad, al tratado de la bienaventuranza. No se trata de un preámbulo a la moral, sino la clave de bóveda del edificio ético. Toda la arquitectura de la *Secunda Pars* depende directamente de la respuesta a la cuestión de la felicidad expuesta en este primer tratado (Cf. S. Pinckaers, *Les sources...*, op.cit. pp. 28 ss).

[135] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, L.X, c.7.

desprendido de las otras cosas, y se ha embellecido y tornado semejante a él por los medios conocidos solamente de aquellos que son iniciados, ella **le ve** de golpe aparecer en ella... imposible distinguir el alma de Dios, de tanto que goza de su presencia"[136].

Entre los latinos **Cicerón** escribía: "Dos son los temas máximos en filosofía, el criterio de la verdad y el fin de los bienes; no puede llamarse sabio quien ignore el principio de todo conocer y el extremo o fin de todo apetecer, no sabiendo de dónde tiene su origen y adonde va"[137]. Otro tanto **Séneca**: "Resuélvase ante todo adónde tendemos y por qué camino... Sabiendo primero qué debemos apetecer, podremos disponer con gran celeridad la vía a seguir para alcanzarlo"[138].

San Agustín, en su exposición sobre "las costumbres de la Iglesia Católica" contra los maniqueos, coloca en la tendencia a la felicidad el punto de partida de su especulación: "Todos nosotros, ciertamente, queremos vivir felices, y en el género humano no hay persona que niegue su asentimiento a esta proposición aun antes de que ella sea enunciada"[139]. Y él mismo, en su célebre carta a Proba, respondiendo a la consulta sobre lo que conviene pedir a Dios, dice: "ora beatam vitam", pide la vida bienaventurada.

Por tanto, para los antiguos -paganos y cristianos- la moral se planteaba como respuesta al deseo y a la pregunta inderogable del hombre sobre la felicidad: "el hombre no tiene otra razón de filosofar que su deseo de ser feliz", como escribe san Agustín en el *De Civitate Dei*[140]. O, como dirá Santo Tomás, con repetidas formulaciones: "El hombre quiere la bienaventuranza naturalmente y con necesidad"[141]; "la creatura racional desea naturalmente ser bienaventurada; de ahí que no pueda querer no ser bienaventurada"[142]; "querer ser feliz no es cosa de libre decisión"[143].

2. LA CRISIS DE ESTA VISIÓN: NUEVOS PUNTOS DE PARTIDA.

"La búsqueda de la felicidad ha representado algo fundamental en todas las épocas y en todos los pueblos, en la medida en que es el deseo principal del alma humana. En su esencia es deseo de amar y de ser amado. En última instancia es el deseo de Dios. A lo largo de la historia, esta visión amplia ha pasado por momentos de crisis, pero nunca como en la compleja cultura de hoy los objetivos y horizontes de una felicidad trascendente han sido tan perdidos de vista o banalizados. Reflexionar sobre la felicidad significa tocar un punto importante de la crisis de nuestra época, una crisis que afecta tanto a la vida personal como a la sociedad entera"[144].

Como fondo de esta crisis, o tal vez como causa (al menos parcial) de ella, podemos constatar que gran parte de las corrientes morales de nuestra época parten desde otros ángulos, sea la libertad[145], la ley, la obligación, la responsabilidad[146],los mandamientos, etc. La diferencia no es solamente metodológica o superficial, sino que supone una diversa organización de la moral y, en algunos casos, una distinta concepción de la misma.

---

[136] Plotino, *V^a Enéada*. l. VII, n. 34.

[137] Cicerón, *Academ.*, L.2, c.9

[138] Séneca, *De Vita beata*, c.I, nn. 1-2

[139] *De Moribus Ecclesiae catholicae*, III, 4

[140] *De Civitate Dei*, XIX, 1

[141] I, 94, 1.

[142] C.G., IV, 92

[143] I, 18, 10

[144] Cardenal Poupard, Paul, *Felicidad y Fe Cristiana. Estudio del Consejo pontificio para el diálogo con los no creyentes*, Herder, Barcelona 1992, pp. 10-11.

[145] B. Häring hace suyas las palabras de N. Berdjaev: "En lugar del ser, he colocado a la libertad en la base de mi filosofía" (Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, Herder, Barcelona, 1981, I, p. 83).

[146] Häring, *La ley de Cristo*, Herder, Barcelona 1973, I, p. 91: "... los conceptos *propia salvación, leyes y mandamientos* conservan toda su importancia. Pero en ninguno de ellos vemos la idea central de la moral católica. Más apropiado nos parece el concepto de *responsabilidad*, entendiéndolo en sentido religioso".

Así, por ejemplo, partiendo de la obligación o de su concepto próximo cual es "la responsabilidad", se estructura la moral ligándola a la subjetividad del individuo, quedando de lado algunos temas entre los cuales el de la bienaventuranza (que pasa a ser realmente secundario, cuando llega a ser tratado[147]), el de la amistad (que ocupa un puesto fundamental en Aristóteles, asumido y elevado por el Aquinate en el tratado de la caridad, que es definida precisamente como "amor de amistad") y las mismas relaciones con la Sagrada Escritura las cuales se restringen principalmente al Decálogo, a veces comprendido solamente como expresión de la ley natural. Esta corriente sufre las deficiencias del nominalismo de la escolástica decadente y del juridicismo del decimoséptimo siglo.

El gran problema de estos nuevos conceptos "organizadores" de la moral es que hacen que el **centro** de la misma pase del Fin Ultimo (Dios-Felicidad) hacia el hombre mismo: del teocentrismo al antropocentrismo. No es por tanto, una simple alteración del orden sistemático de los temas o argumentos tratados sino de un cambio en el concepto de la vida moral. En los casos más extremos se pasa de estudiar el obrar humano a la luz de Dios, de la Revelación de la Fe, al análisis del hombre como sujeto de la moralidad donde el aspecto sobrenatural solamente tiene lugar como "apertura del hombre a la trascendencia": Dios queda hecho, así, escolio de la moral.

3. EL RETORNO A LA TRADICIÓN.

La moral que se estructura partiendo del deseo de la bienaventuranza es bien distinta y se convierte, como señala Pinckaers, en "la ciencia de la felicidad y de las vías que a ella conducen"[148].

Tan acuciante es para el hombre el interrogante sobre la felicidad que Santo Tomás siguiendo a San Agustín, afirma que cuando Jesucristo plantea su programa de vida a los hombres en el Sermón de la Montaña, comienza precisamente por dar una respuesta correcta a esta tendencia enunciando las bienaventuranzas[149]. Bossuet en un admirable texto resume todo este pensamiento al escribir: "La finalidad del hombre es ser feliz. Jesucristo sólo vino para proporcionarnos el medio de conseguirlo. Poner la felicidad donde es debido, es la fuente de todo bien; y la fuente de todo mal es ponerla donde no debemos. Digamos, pues: yo quiero ser feliz. Veamos cómo; veamos el fin en que consiste la felicidad; veamos los medios para llegar a ella. El fin está en cada una de las ocho bienaventuranzas, pues en todas ellas está la Bienaventuranza bajo diversos nombres. En la primera bienaventuranza como Reino. En la segunda como Tierra prometida. En la tercera, como verdadero y perfecto consuelo. En la cuarta, como satisfacción de todos nuestros deseos. En la quinta, como postrera Misericordia que borrará todos los males y proporcionará todos los bienes. En la sexta, bajo su propio nombre, que es la Visión de Dios. En la séptima, como Perfección de nuestra adopción. En la octava, nuevamente como Reino de los cielos. He ahí, pues, el fin de todas; pero como hay muchos medios, cada bienaventuranza propone uno de ellos; y todos juntos hacen feliz al hombre... Toda la doctrina de las costumbres tiende únicamente a hacernos felices. El maestro celestial comienza por ahí. Aprendamos, pues, de Él el camino de la verdadera y eterna felicidad"[150].

Por este motivo, la *Veritatis Splendor*, citando a su vez la declaración *Nostra aetate*, enumera la interpelación sobre la felicidad como uno de los "enigmas recónditos de la condición humana": "... los enigmas recónditos de la condición humana que, hoy como ayer, conmueven íntimamente los corazones: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido y el fin de nuestra vida? ¿Qué es el bien y qué el pecado? ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad?

---

[147] Häring, Ibid., pp. 96: "Felicidad y propio perfeccionamiento constituyen una finalidad moral, pero no la última. El legítimo interés por la propia salvación será siempre el punto de apoyo para sacar al alma de su propio yo y colocarla en su verdadero centro: Dios. Pero el punto de apoyo debe seguir siendo siempre punto de apoyo y no convertirse en punto céntrico y final".

[148] *Les Sources...*, op.cit., p. 33

[149] Cf. *In Matth.*, cap. V.

[150] Bossuet, *Méditations sur l'Evangile*.

¿Qué es la muerte, el juicio y la retribución después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, ese misterio último e inefable que abarca nuestra existencia, del que procedemos y hacia el que nos dirigimos?"[151].

Trataremos, por tanto, el tema siguiendo a Santo Tomás: primero, la teoría de la finalidad (que anima todo el tratado de la bienaventuranza y todo el estudio del obrar humano); segundo, la realidad objetiva en la que consiste la bienaventuranza del hombre; tercero, el acto humano en el cual consiste subjetivamente la felicidad; cuarto, sus elementos complementarios; quinto, la posibilidad de obtener la felicidad.

II. PRINCIPIO DE FINALIDAD Y FIN ULTIMO

1. BIEN, FIN, FELICIDAD.

En la teoría del acto humano se enlazan estos tres conceptos íntimamente relacionados entre sí.

1) El bien[152].

La primera definición que se nos propone sobre el bien es una definición basada sobre la observación experimental: "bien es aquello que todas las cosas apetecen"[153]. El bien es, de hecho, una noción primera, que sólo puede ser conocida a través de realidades posteriores, como una causa viene conocida a través de sus efectos. Así, es la correlación con el apetito lo que permite definir la noción de bien, pues la apetibilidad es la primera característica del mismo.

El bien de cada cosa es lo que es perfectivo de la naturaleza de esa cosa, y es por ello que en la cosa nace la tendencia hacia esa realidad como bien suyo.

Este bien se divide por razón de su perfección y por la modalidad que reviste su apetibilidad.

En razón de su perfección se habla de bien último y relativo. El bien **último** (también llamado supremo o absoluto) es aquél que sacia plenamente el apetito de tal suerte que el apetente ya nada más puede desear. En cambio, bien **relativo** (o imperfecto o participado) es el que sólo satisface un aspecto particular de las apetencias.

En razón de la apetibilidad se divide en bien honesto, deleitable y útil. **Honesto**, o también **racional**, es el bien que es apetecible en sí y por sí, y conviene a la naturaleza racional; éste es siempre un bien verdadero. **Deleitable** es el que es apetecible en cuanto causa un placer en el apetito del que lo goza; puede ser verdadero o aparente y falso. **Útil**, finalmente, es aquello que es apetecible no en sí sino en razón de otra cosa a cuya consecución ayuda (como la medicina respecto de la salud). Estas tres acepciones son diversas pero no opuestas, de modo tal que pueden encontrarse simultáneamente en la misma realidad (como el ejercicio de la virtud es un bien honesto -apetecible por su misma bondad-, útil para la salvación y deleitable para las potencias que lo practican).

2) El fin[154].

[151] VS, 30; cf. Nostra aetate, 1.

[152] Cf. Melina, Livio, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, pp.49-51.

[153] In Eth., I, I, nº 9.

[154] Cf. Melkerbach, op. cit., I, pp. 21ss.

Etimológicamente "fin" significa lo que es término de algo; y así se dice que la muerte es el fin de la vida. En sentido estricto designa **aquello que culmina o termina una tendencia o acción, obtenido lo cual el agente cesa de obrar y reposa**.

El fin se divide en **último** y **intermedio**. El **fin último** se dice de aquél que se busca por sí mismo y en el cual cesa la actividad; puede a su vez ser **relativamente último** (el que termina una serie de acciones concatenadas, como la victoria en la guerra es el fin último *relativo* de todas las acciones bélicas) o **absolutamente último** (el que termina todas las acciones de la vida humana). El **fin intermedio** es el que es querido por el agente, pero al mismo tiempo es referido a otro fin más ulterior (como el aprobar los exámenes es para el estudiante un fin, que a su vez se ordena a otro fin ulterior cual es el obtener un título académico).

Otra división del fin que suele ofrecerse en los manuales -y que ofrece no pocas dificultades- es aquélla entre **finis operis** y **finis operantis**. La mencionamos para rescatar lo que de ella es rescatable y para ubicarla en sus justos términos. Se dice que el "finis operis" es el fin intrínseco a la misma obra que se realiza (como el socorrer la necesidad del indigente es la finalidad intrínseca de la limosna); en cambio el "finis operantis" es la finalidad que se propone el agente mediante aquella obra, la cual puede coincidir con la finalidad intrínseca de la misma obra o bien sobreexcederla (como el que usa la limosna para ganarse la confianza o la lisonja del necesitado). A decir verdad se habla de "finis operis" en un sentido muy amplio; éste no es otra cosa que las capacidades o posibilidades naturales o puramente técnicas de una determinada acción considerada todavía en abstracto (la limosna "puede" socorrer las indigencias ajenas o la construcción de una casa "se ordena" a ser habitada; son obras aptas para ello). El llamarla fin -independientemente de la voluntad del agente- es un empleo abusivo del término y se presta a graves confusiones y no menos graves consecuencias, entre las cuales que el *finis operantis* queda reducida a un accidente, a una circunstancia del obrar humano[155]. En realidad ese *finis operis* no tiene ningún valor moral a menos que sea asumido por la intención de la voluntad, y cuando es asumida por la intención de la voluntad se convierte también él en *finis operantis* (el socorrer al indigente es fin del agente tanto como la intención de ganarse la lisonja mediante ese acto; aunque lo esté subordinando a este segundo, es fin suyo, y lo quiere precisamente porque le permite alcanzar el segundo). *Finis operis* y *finis operantis* no son dos finalidades de naturaleza diversa, sino dos grados de una misma finalidad propuesta por la intención voluntaria. Por eso Santo Tomás usa una sola vez esta terminología en el Comentario a las Sentencias[156], y más tarde (en el *De malo*[157]) la sustituye por la terminología de *finis proximus et finis remotus*, fin próximo y fin remoto, que tienen la ventaja de hacer referencia ambos al sujeto y marcar mejor la homogeneidad de tales fines[158].

3) La felicidad.

[155] Cf. Pinckaers, S., *Le renouveau...*, op. cit., pp. 139ss. Así por ejemplo lo presenta Royo Marín siguiendo a Melkerbach, y ambos a una larga tradición iniciada en Billuart: "[el] fin del agente... conocido también con el nombre de fin accidental y extrínseco a la obra... es aquel que elige e intenta el agente" (Royo Marín, *Teología Moral para seglares...*, I, p. 19; Melkerbach, op. cit., I, p. 22).

[156] Y en una de sus primeras obras: II Sent., d.2, q.2, a.1 (donde agrega, por otra parte: "finis operis semper reducitur in finem operantis").

[157] Cf. De malo, 2,4 ad 9; 7 ad 8.

[158] Una de las consecuencias de esta división imprecisa es que al hablar de las fuentes de la moralidad se identificará el objeto del acto -fuente primaria de la moralidad- con el *finis operis* (y por tanto, con la obra materialmente considerada independiente de su relación con la voluntad), y el fin con el *finis operantis*. Veremos que no es así. El objeto de la voluntad (y la acción humana es una acción voluntaria) es siempre el fin. El objeto del acto es, en todo caso, el *finis operantis proximus*, el fin próximo (cf. VS, 78) que se propone el agente que es la realización de una determinada acción moralmente valorada por la razón práctica, y que puede ordenarse a un fin ulterior -finis operantis remotus- sea otro fin posterior o el fin último de toda la vida.

"Los dos términos más frecuentemente utilizados, *beatitudo* y *felicitas*, parecen ser aproximadamente sinónimos. Según los filólogos, *beatitud* o *beatitas*... proviene del verbo *beare* (hacer bueno) derivado, a su vez, de *benum* (forma arcaica de *bonum*). *Felicitas* significa 'fertilidad' o 'fecundidad', o sea, abundancia de frutos"[159]. En general las distintas descripciones de la felicidad coinciden en definirla como el estado de satisfacción plena de nuestras tendencias y deseos. Cicerón la describe como "conjunto de todos los bienes, suprimidos todos los males" ("bonorum omnium, secretis malis omnibus, cumulata complexio"); San Agustín como "plenitud de todas las cosas deseables" ("omnium rerum optandarum plenitudo"); Boecio como "el estado perfecto por la acumulación de todos los bienes" ("status omnium bonorum aggregatione perfectus")[160].

La felicidad se divide en natural y sobrenatural. La natural es aquella que podemos alcanzar con las solas fuerzas de la naturaleza; es consecuentemente siempre relativa, imperfecta y finita, puesto que es aquella que se da en esta vida. La felicidad sobrenatural es, en cambio, la que exige la intervención de la gracia y la elevación al orden sobrenatural. Esta puede ser relativa (tal como se da en esta vida) o absoluta que consiste en la plena y perfecta saciedad de todos nuestros apetitos (la cual, consecuentemente sólo puede darse en el estado perfecto de la vida eterna).

La felicidad es así el último fin del hombre, el término de sus apetencias y de su movimiento.

2. EL PRINCIPIO DE FINALIDAD Y EL OBRAR HUMANO.

Para demostrar la existencia de un fin último de la vida humana es necesario comenzar por analizar la función del fin como constitutivo del obrar humano. Debemos detenernos particularmente en este punto debido a que, a pesar de que el principio de finalidad (*todo agente obra por un fin*) es de una evidencia inmediata, sin embargo, la historia es testigo de su negación y de su tergiversación; ya sea porque no llegaron al explícito conocimiento de la causa final, como Leucipo, Demócrito o Empédocles (a quienes Aristóteles llama "balbucientes"), o porque rechazaron manifiestamente su existencia, como Baruch Spinoza quien afirmaba que "todas las causas finales no son sino ficciones humanas"[161].

1) El obrar humano y el fin[162].

Al hablar del obrar del hombre hay que distinguir en él dos géneros de operaciones. Unas le competen o corresponden específicamente, es decir, por razón de su naturaleza racional. Tales son aquéllas que realiza por su inteligencia y voluntad, y son las acciones libres, sobre las que el hombre ejerce dominio o señorío. Estas acciones se dicen, consecuentemente, "**humanas**". En el hombre se dan también otras operaciones que le competen no ya en cuanto racional, sino bien sea como **animal** (sus operaciones meramente sensitivas), o como **viviente** (sus operaciones vegetativas, como el crecer) o como **sustancia corpórea** (sus operaciones fisico-químicas). Este segundo género de operaciones se dicen "**naturales**" y por verificarse en el hombre se dice que son "del hombre" aunque no sean propiamente "humanas".

Se entiende que a la consideración estrictamente moral sólo interesan aquellas acciones sobre las que el hombre tiene o puede ejercer dominio. De éstas, algunas son **perfectamente y completamente humanas** (como el querer, amar y entender); otras, por el contrario, son **parcialmente humanas**, ya sea porque son humanas en cuanto a su sustancia, pero no en cuanto al modo de obrar (y tales son el primer movimiento del entender y la primera volición, las cuales no son libres sino necesarias) y otras

[159] Domingo Basso, *Los fundamentos de la moral*, op. cit., p. 80, nota 2.
[160] Ibidem, nota 3.
[161] Spinoza, *Ethices*, pars I, Appendix; citado por Ramírez, op. cit., III, I, p. 284.
[162] Cf. I-II, 1, 1; Ramírez, S., *De hominis beatitudine*, op. cit., III, I, pp. 230-247.

porque son humanas no por su sustancia sino por su modo (como el comer, el caminar, y todos los actos que se realizan bajo el libre imperio de la voluntad)[163].

Así delimitadas las acciones humanas, hemos de decir que las mismas se realizan por un fin, es decir, que siempre que obramos, obramos por un fin, o, dicho de otro modo, el fin es la causa de todos nuestros actos. Este principio, que es la clave de todo este tratado y del tratado de los actos humanos, puede demostrarse por diversas vías:

a) Ante todo, **por la experiencia interna de cada hombre**. Efectivamente, cada vez que obramos con plena libertad, experimentamos que realizamos nuestras acciones **conscientemente**, es decir, con conciencia de estar obrando, conociendo qué hacemos, cómo lo hacemos y por qué lo hacemos; y asimismo, percibimos que tenemos el poder de hacer esto o aquello, y el poder de hacerlo de un modo u otro. Es la experiencia de la libertad que es, de algún modo, experiencia de la finalidad. Por tanto, la experiencia nos muestra que en el horizonte de cada acto que realizamos se alza un fin determinado que es la causa por la que obramos y de que obremos lo que de hecho obramos y no otra cosa.

b) En segundo lugar, **por inducción**. Los actos que hemos señalado como propiamente humanos proceden o bien de modo elícito de la voluntad, o bien imperados por ella. Los actos **elícitos** de la voluntad son la intención del fin y la elección de los medios. La intención tiene por objeto precisamente el fin por lo que no ofrece dificultad; la elección, que versa sobre los medios y según algunos (por ejemplo C. Fabro) sobre el fin último en concreto, se ordena también al fin en la medida en que todo medio es relativo al fin (por lo que Santo Tomás designa los medios como *ea quae sunt ad finem*, aquello que se ordena al fin). Respecto de los actos **imperados** (es decir aquellos imperados por la voluntad libre y ejecutados por las otras potencias) son imperados por la voluntad en orden a alcanzar el fin propio de cada una de las potencias ejecutivas implicadas en la acción, como mueve, por ejemplo, a la inteligencia para que ésta busque la verdad y descanse en su posesión, o al apetito irascible para que realice un acto de fortaleza alcanzando el bien arduo que es fin del mismo.

c) En tercer lugar, **por analogía con el plano especulativo**. Los fines se comportan, en el orden del obrar, como los principios de la demostración en el plano especulativo[164]. Aristóteles, a quien Santo Tomás atribuye este principio, lo entendió en un sentido más restringido que el mismo Aquinate. Para el Filósofo quería decir que así como en lo que es materia necesaria, dado el principio, deducimos inteligiblemente las conclusiones, así en el campo contingente del obrar, dado el fin, deducimos inteligiblemente los medios necesarios para el fin, como si fuesen conclusiones operables[165]. Santo Tomás lo amplía al proceso mismo de la voluntad haciendo un paralelo entre el proceso de la razón respecto de su objeto y el de la voluntad respecto del suyo. La analogía es válida, pues el principio de la demostración se comporta respecto de las conclusiones como su causa eficiente (ya que el conocimiento de las conclusiones en cuanto conclusiones es causado por el conocimiento de los principios[166]); el fin, por parte, se comporta respecto de lo que es agible por la voluntad como su causa final, y la causa tiene razón de principio.

d) Por último, **por su objeto propio**. Todo acto procede de una facultad determinada de acuerdo con (o "en relación a", o "por causa de") la razón formal de su objeto (el oír procede del oído en orden a alcanzar su objeto que es el sonido, el ver procede de la vista en orden a alcanzar el color, etc.). Es decir, que la razón de ser de tal o cual potencia es que tienda hacia tal o cual objeto o hacia tal o cual formalidad de ese objeto. Ahora bien, todas las acciones humanas son realizadas por la voluntad deliberada; y el objeto de la voluntad deliberada es el fin aprehendido por la razón y juzgado como

[163] Por tanto, el cuadro de división de las distintas acciones que se dan en el hombre es: (1) Operaciones humanas: (a) Perfectamente tales; (b) Parcialmente humanas; (2) Operaciones del hombre: (a) Meramente sensitivas; (b) Vegetativas; (c) Físico-químicas.

[164] Este principio es repetidamente citado por Santo Tomás, por ejemplo: I,82; I-II,8,2; I-II,9,2.

[165] Cf. II Physic. cap. 9, nnº 3-4; VII Ethic. Nic., cap. 8, nº 4.

[166] Cf. I,14,7; I,19,5.

bueno. La voluntad es apetito, y como apetito tiene por objeto el bien, y en cuanto apetito racional tiene por objeto el bien conocido por la razón y propuesto como fin.

2) Lo propio del obrar humano en el obrar por el fin[167].

En el punto anterior hemos aplicado el principio de finalidad sólo al obrar humano. En realidad, el mismo se aplica a todo agente, sea libre o no, y por eso, el principio suele enunciarse diciendo ***omne agens agit propter finem***, todo agente obra por un fin. Debemos, pues, extenderlo a todos los seres que obran y distinguir lo propio del obrar humano respecto del de los demás agentes no humanos. Este es un principio evidente por sí, y por tanto, no puede demostrarse directamente, ni necesita ser demostrado. Podemos, en cambio, declarar sus términos y demostrarlo indirectamente.

a) Declaración de los términos. Decir que todo agente obra por un fin es lo mismo que afirmar que todo agente es precisamente agente a causa del fin. En el mismo concepto de "agente" se incluye esencialmente la dependencia causal respecto del fin. En efecto, todo agente es agente por que **obra**, porque realiza una acción, un movimiento; es decir, porque se inclina hacia algo (la acción es el movimiento del agente hacia algo). Por tanto, acción implica inclinación; y a su vez, inclinación es equivalente a intención o apetito (son todos términos relacionados entre sí y en muchos casos intercambiables). Intención y apetito, como sus mismos nombres lo indican (intención = *tendere in*, apetito = *aliquid petere*) hacen referencia a un **término**, es decir un fin.

Lo mismo se ve por otro lado. El agente es causa en el género de la causalidad eficiente; pero la causalidad eficiente es inexplicable sin la causalidad final; o lo que es equivalente: la causalidad eficiente es tal por el fin, y por eso el mismo fin puede, de algún modo, llamarse causa eficiente: "el fin es causa eficiente, no en cuanto al ser [a la producción del ser] sino en cuanto a la **razón de causa** [es la razón por la cual el agente causa el ser]; pues la causa eficiente es causa en cuanto obra, pero no obra sino por causa del fin: por tanto, es del fin que tiene su causalidad eficiente"[168].

b) Demostración indirecta, es decir, por reducción al absurdo. Si se niega la causa final se niegan consecuentemente todas las demás causas, puesto que la misma es la causa de las causas (*causa causarum*), en el sentido de que es la primera de las cuatro causas que están ordenadas entre sí (concatenadas): el fin es lo primero en el orden de la intención. En efecto, "las causas tienen un orden entre sí [*ad invicem ordinem habent*]; pues de una se toma la razón de la otra. Así, de la forma se toma la razón de la materia, pues tal ha de ser la materia cual la forma requiera; la causa eficiente es razón de la forma, porque como el agente obra algo semejante a sí, es necesario que según el modo del agente, tal sea el modo de la forma, que se sigue de la acción. Y del fin se toma la razón de la causa eficiente, puesto todo agente obra por un fin"[169].

De este modo, a todo agente corresponde el obrar por un fin, sin embargo, en la acción humana se da algo de propio que hace que este principio se aplique de modo singular y eminentemente al obrar humano. En efecto, el principio de finalidad se verifica de modo diverso en cada uno de los seres[170]. En todo movimiento hacia un fin descubrimos dos principios: el movimiento mismo y el orden o fin de ese movimiento; de aquí se establecen las siguientes alternativas:

-Cuando ambos aspectos son externos a la cosa que se mueve tenemos el movimiento de las cosas inanimadas. Así, por ejemplo, en la flecha que se dirige al blanco, tanto el fin (el blanco)

[167] Cf. I-II, 1, 2.
[168] Santo Tomás, In V Metaph. 2, nº 775.
[169] Santo Tomás, In I Post., lect. 16, nº 5.
[170] Cf. Basso, *Los fundamentos...*, op. cit., pp. 60-61.

como el movimiento (el ser lanzada) son dados por un agente extrínseco. De todos modos sigue moviéndose por un fin.

-Cuando el movimiento es intrínseco pero el fin es dado externamente (impuesto desde el exterior) tenemos el movimiento de los seres no cognoscitivos (los vegetales). Así, por ejemplo, en las plantas, su movimiento vital es espontáneo, pero el fin no es propuesto por ellas sino dado por la misma naturaleza (y en definitiva, por el Autor de la naturaleza).

-Cuando tanto el movimiento como la captación del fin son propios del agente, tenemos el movimiento de los seres cognoscitivos, el cual a su vez se subdivide. En los seres dotados solamente de conocimiento sensible (el animal), el principio de su movimiento es intrínseco y la captación del fin se debe a su conocimiento sensible, pero al no ser un conocimiento reflexivo, no captan la razón de fin, sino sólo el fin y actúa mecánicamente ante él, guiado por sus instintos naturales. En el hombre, en cambio, capta el fin en cuanto fin, en cuanto posible término de su acción y puede (o no) determinarse libremente a buscarlo.

3) El efecto del fin sobre el obrar humano: la especificación[171].

En los dos puntos anteriores hemos visto que el fin es la causa de la existencia del acto humano. Hemos de ver ahora que también es la causa de la **esencia** del mismo, es decir, de su especificación. El principio filosófico que expresa esta realidad es que "los actos se especifican por el fin".

Santo Tomás explica este principio diciendo que cada cosa se constituye en su especie por el acto y no por la potencia, y por consiguiente, en los seres compuestos de materia y forma, la especie viene por la forma, ya que por ella viene la actualidad. La especificación viene por la forma.

Lo mismo tiene lugar en el plano dinámico del movimiento. Y para verlo Santo Tomás razona del siguiente modo: los actos humanos pueden considerarse bajo un doble aspecto, o bien activamente o pasivamente, ya que en todo acto humano el hombre se mueve a sí mismo a obrar. Y en este sentido podemos considerar los actos humanos como acto del agente, o sea, activamente ("se mueve"), o bien pasivamente como actos del paciente ("a sí mismo"). Pues bien, bajo cualquiera de los dos aspectos que se considere, el obrar humano recibe su especie del fin.

Considerado **pasivamente**, el acto humano se relaciona con el fin (objeto formal de la voluntad) como con su **objeto formal motivo**. Y toda potencia pasiva se especifica por su objeto motivo propio y formal: el objeto formal es el que especifica primerísimamente el acto de la potencia pasiva, como el motivo por el cual se actualiza u obra. El fin, que es objeto de la voluntad, es la razón del obrar, el por qué obra el agente. En tal sentido se dice que el fin **mueve** a obrar (y en tal sentido la potencia se considera pasiva, movida por el fin). Santo Tomás lo repite muchas veces: "El objeto mueve en cuanto determina la especie del acto a la manera de principio formal por el cual se especifica la acción en las cosas naturales, como la calefacción por el calor"[172]; "para la moralidad la forma de la acción se toma principalmente de parte del fin. La razón es que el principio de los actos morales es la voluntad, cuyo objeto y cuasi forma es el fin. Ahora bien, siempre la forma del acto sigue a la forma del agente"[173]. De este modo, el acto humano, pasivamente considerado se especifica por el fin, según éste está en la intención; y así, el efecto recibe del agente en cuanto agente, el **ser**, y del fin su **forma o esencia**, que en el efecto es **la razón de ser**, así como en la causa en **la razón de causar**.

Considerado el acto **activamente** (es decir, en cuanto activamente se mueve y se conduce), también es especificado por el fin. El acto humano activamente tomado se relaciona con el fin como su **objeto formal terminativo**, y toda potencia activa se especifica por su objeto formal terminativo. En la acción de querer el fin, la voluntad se mueve activamente a sí misma al acto de querer los medios y a la

[171] Cf. I-II, 1, 3.
[172] I-II, 9, 1.
[173] II-II, 23, 8.

ejecución, hasta alcanzar la cosa intentada. El fin se comporta así como el objeto terminativo o aquello en lo cual termina la ejecución.

Por lo tanto, se sigue que el acto humano recibe su cualidad, su esencia, su especificación del fin al que tiende. Esta especificación, sin embargo, es doble: psicológica o material y moral.

a) Especificación psicológica. Entendemos por especificación psicológica la especie del acto: el que sea tal o cual acto; es decir, la especificación por la cual, por ejemplo, un acto determinado es un acto de curiosidad y otro es un acto de estudio científico. Esto el acto lo recibe del fin: el que la inteligencia tienda como fin al conocimiento de verdades necesarias y universales constituye su acción como un acto de estudio científico; en cambio, la acción por la cual tiende a la adquisición de verdades puramente contingentes, mutables, y superfluas hace que sea un acto de curiosidad. El fin que especifica los actos en su aspecto puramente psicológico es el fin al que tales actos tienden por naturaleza[174], así como se puede decir que el fin al que tiende de suyo la acción de edificar es "la casa", el fin del remedio medicinal es "la salud". Fin, en este sentido, equivale a aquello que tal acción, por su naturaleza es capaz de producir, de engendrar; es la aptitud natural de la obra, como de suyo el acto de entregar una suma de dinero a un necesitado (acto de limosna) es capaz de socorrer su necesidad económica.

b) Especificación moral. Por especie moral entendemos la bondad o malicia del acto, y decimos que también ésta viene del fin. Sin embargo, el fin que especifica el acto en su dimensión moral es el fin al que tal obra tiende por naturaleza **asumido (querido) como tal por la voluntad**, y en tal sentido es siempre **fin del agente** (*finis operantis*). Ocurre a veces que la voluntad quiere la acción a la que se dirige por sí misma, sólo por la bondad o malicia que entrevé en ella (como el que quiere dar limosna para ayudar al necesitado que es precisamente lo propio de la limosna). Pero muchas otras veces, en lugar de agotar toda su intencionalidad en la acción querida inmediatamente por ella, asume la bondad o malicia que entrevé en ella como medio para una finalidad ulterior (como el que da limosna para ser admirado por los hombres o para corromper la voluntad del indigente). En este caso hay que distinguir en tal acción:

-Un fin proximo del agente (*finis operantis proximus*), llamado en moral "objeto moral del acto", el cual es término de la voluntad electiva que se dirige a los medios (*voluntas eligens*).

-Un fin remoto del agente (*finis operantis remotus*), llamado en moral "fin moral" que es el término de la voluntad de intención (*voluntas intendens*).

De la conjugación de ambos (objeto y fin moral) el acto recibirá su especie moral[175].

3. TEORÍA DEL FIN ÚLTIMO[176]

Una vez determinada la función del fin en el dinamismo del obrar humano, debemos pasar a estudiar la posibilidad de un fin único y último de la toda la vida humana.

Al decir único y último queremos especificar que el objeto de nuestra indagación es la existencia de alguna realidad que sea buscada por sí misma, sin ser referida a nada ulterior (término, por tanto, de todas nuestras apetencias); y fin "de toda actividad humana", no de tal o cual acto, sino de todos los actos complexivos del hombre. Es un fin, por tanto, universal, y por eso, Santo Tomás lo define como

[174] Y en este sentido se puede hablar de *finis operis*, fin de la obra, puesto que aquí no hablamos todavía del querer de la voluntad.

[175] Volveremos sobre este punto largamente al tratar las fuentes de la moralidad.

[176] Cf. I-II, 1, 4-8

"aquello por lo que queremos todas las demás cosas, y al cual queremos por sí mismo y no en razón de otra realidad"[177].

1) Existencia del fin último[178].

Desde el punto de vista filosófico es necesario hablar de un fin último de toda la actividad y la vida humana. A esta conclusión podemos llegar de dos modos:

a) Ante todo, de un modo **inductivo**: lo que se dice para cada una de las series particulares de actos propiamente humanos, con toda propiedad puede afirmarse de la suma de todas las series de actos propiamente humanos. Hasta aquí no es más que el principio de filosófico de inducción.

Ahora bien, en toda serie de actos propiamente humanos siempre hay un fin último de esa serie (por tanto, fin último *relativo*) en razón del cual se realizan todos los demás actos de esa serie. Esto es así, porque cuando el hombre obra en cuanto hombre, deliberadamente, siempre obra ordenadamente y no improvisadamente o librado a la casualidad. Y para probar esto basta el testimonio de nuestra experiencia. Así, por ejemplo, todos los actos que realiza un médico con su paciente (examinarlo, pedir análisis, estudiar el caso, indicar determinados medicamentos, intervenirlo quirúrgicamente, etc.) tienen un fin último propio de toda esa serie de acciones que es la salud del enfermo. Cada uno de esos actos se ordena al siguiente y todos y cada uno se ordenan al fin último que es la salud; la búsqueda de la salud está presente en cada uno de ellos, aunque no se lo actualice conscientemente: es porque quiere la salud del paciente que lo examina al no verlo bien, le indica algunos análisis para poder precisar la dolencia, quiere precisar la dolencia para indicar los remedios adecuados, y quiere darle remedios adecuados para sanarlo. Nuestra vida está colmada de ejemplos similares.

Por tanto, por el principio de inducción, esta realidad que vemos verificarse en cada una de las series de actos de nuestra vida, ha de verificarse también respecto de todos los actos de nuestra vida en su conjunto, para los cuales ha de haber un fin último que no sea ya *relativo* (terminativo de una serie particular de actos) sino *absoluto* (terminativo de todos los actos).

b) Por **deducción del absurdo** que comporta la negación del fin último. En efecto, quitado o negado el fin último de toda la vida humana, es quitado o negado todo fin del obrar humano, y se niega consecuentemente la misma acción humana (ya que hemos visto que ésta es por un fin).

La razón es que "en todas las cosas ordenadas entre sí por exigencia de su naturaleza, quitada la primera, necesariamente desaparecen todas las que de ella dependen"[179]. Y el fin es lo primero en la intención: obramos esto o aquello porque nos hemos propuesto un fin y es mediante éste o aquel acto que lo alcanzamos; si son necesarias varias acciones (encadenadas entre sí) para alcanzar ese fin, cada una de ellas será a su vez fin intermedio respecto de aquél fin último; como quien se propone comer pescado y para eso deja uno de sus días libre de trabajo, luego sale ese día de paseo al lago y allí se pone a pescar; cada uno de estos actos son fines intermedios, que se ordenan al fin último que es el comer pescado: si éste no estuviera en la intención del agente, los demás carecen ya de sentido.

Ahora bien, es evidente que en nuestra vida unas acciones se subordinan como fines intermedios respecto de otras (como el hombre estudia para obtener un título, lo obtiene para poder trabajar, trabaja para poder vivir, etc.). En esta serie es necesario postular la existencia de un fin último, en razón del cual de hecho queremos los fines intermedios, y de no existir el cual no los querríamos. Es necesario colocar un fin último porque las dos alternativas a este problema son absurdas: la primera es negar la existencia de acciones que se ordenan entre sí como fines intermedios; esto lo demuestra la

[177] In Eth., I, 2, nº 19.
[178] Cf. I-II, 1, 4
[179] I-II, 1, 4.

experiencia; la segunda es postular que estos fines intermedios son infinitos; respecto de ésta última ya afirmaba Aristóteles su imposibilidad. Podemos extender indeterminadamente la enumeración de fines intermedios, pero ninguno de ellos dará razón de la acción a menos que exista un fin último que obre sobre el agente **a través** de los fines intermedios. Y por eso concluye Santo Tomás: "Si no hubiera último fin, no habría apetencia de nada, ni se terminaría acción alguna, ni tampoco reposaría la intención del agente. Y, si no hubiese un primer medio en las cosas que son para el fin, ninguno comenzaría a obrar nada ni se terminaría resolución alguna, y se procedería al infinito"[180].

2) Unidad del fin último[181].

Visto que hay un fin último de toda la vida humana, corresponde ahora determinar si un hombre podría tender a dos objetos distintos en calidad de fines últimos de su vida (no nos preguntamos todavía si diversos hombres pueden tener diversos fines últimos, sino si pueden darse dos fines últimos respecto de un mismo individuo).

Sobre este punto podemos presentar varios argumentos, uno metafísico y los demás psicológicos.

a) Argumento **metafísico**: es imposible que un mismo efecto proceda de varias causas totales (es decir, que una no sea parte de la otra) y adecuadas (que una no se subordine a otra) del mismo género (es decir, que ambas sean finales o eficientes) y del mismo orden (las dos naturales o sobrenaturales y no una de un orden y otra del otro)[182]. Así, por ejemplo, dos carpinteros no pueden fabricar al mismo tiempo la misma mesa sin subordinarse el uno al otro. Ahora bien, hablar de dos fines absolutamente últimos es hablar de dos causas del mismo orden (finales), totales y adecuadas (pues si no fueran totales y adecuadas una sería fin intermedio y subordinado y ya no habría problema), y se habla de un mismo y único efecto que es el querer absoluto y completo de ambas realidades como fines últimos.

b) Los argumentos **psicológicos** son varios y pueden resumirse como siguen:

a. Porque el fin último tiene razón de bien **perfecto**. Todo apetece su propia perfección; por tanto lo que un ser apetece como fin último lo apetece como su máxima perfección y lo que es completivo de sí mismo. Si tiende, pues, a dos o más fines es porque ninguno de ellos es plenamente perfecto y consecuentemente tampoco en calidad de fines últimos, de lo contrario, si fuese perfecto, nada fuera de él le quedaría por desear y sería así fin último.

b. Porque el fin último tiene razón de **primer bien natural**. El deseo del último fin, que es el principio de toda la apetición racional, es naturalmente deseado; ahora bien, lo que es naturalmente apetecido no puede ser sino uno, porque la naturaleza está determinada a una sola cosa (*determinata ad unum*) y no tiende sino a una sola cosa (*non tendit nisi ad unum*); por tanto, así como en una sola cosa no hay sino una sola forma y una sola especie, así no hay sino una sola inclinación natural, y por tanto, un solo fin último.

c. Porque el fin último tiene razón de **primer especificante**. En todo género de causas y de operaciones, hay un único principio del que se derivan todas las cosas, de lo contrario no se trataría de un único género. Ahora bien, todos los actos humanos pertenecen al mismo género de operación, porque todas las cosas apetecibles son del mismo género, a saber, son bienes convenientes al hombre (y por eso las apetece); ahora bien, el fin último es el primer principio en este género porque es, por definición, apetecible por sí mismo. Por tanto, el fin último es uno solo.

---

[180] Ibid.

[181] Cf. I-II, 1, 5.

[182] Este principio se repite a menudo en Santo Tomás con diversas formulaciones, como por ejemplo, In V Metaph., lect. 2, nº 773; S.Th., I, 52, 3.

El colocar un solo fin último como término de la apetencia del hombre tiene una importante consecuencia psicológica y espiritual, y es que si el fin último (o sea aquél por el cual se obra todo) es único, entonces toda la orientación moral de una vida fluctuará de acuerdo a dónde se coloque dicho fin. Como señala el mismo Tomás: "aquello en lo que uno descansa como en su fin último, **domina** el afecto del hombre, porque de ello toma las reglas para toda su vida"[183].

3) Absolutismo del fin último[184].

Si hemos indicado que sólo puede haber un fin último, se sigue como consecuencia lógica que todo cuando quiera el hombre lo quiere en razón de tal fin último. "Necesariamente -dice Santo Tomás- todo lo que el hombre apetece, lo apetece por el último fin". El hombre todo lo que desea lo desea en cuanto bien; de aquí se siguen sólo dos posibilidades: que ese bien sea el bien perfecto y en tal caso estaremos en presencia del fin último (porque al bien considerado como perfecto el hombre subordina todos sus actos), o bien, se trata de un bien imperfecto, y en tal caso, el mismo es querido en razón del bien perfecto, pues no se puede querer lo imperfecto en cuanto imperfecto sino en cuanto incoación de lo perfecto.

El Aquinate adelanta otro argumento tomado de la subordinación de las causas: así como las causas segundas no mueven sino en cuanto son movidas, así, los segundos apetecibles (es decir aquellas cosas que son apetecibles pero no por sí mismos sino en orden a otra cosa apetecible a la que éstas nos conducen) no mueven sino en orden al primer apetecible o fin último (como el remedio medicinal es apetecible en la medida en que a través de él podemos alcanzar la salud que hace de apetecible primero en este orden particular de finalidades).

De todos modos, el deseo del fin último, presente en toda apetencia del hombre, no necesariamente es explícito en cada apetición, sino que puede ser en ella solamente virtual: "No es preciso que uno piense en el último fin siempre que desea o ejecuta algo, pues la eficacia de la primera intención, que es respecto del fin último, continúa en el deseo de cualquier cosa aun cuando no se piense actualmente en el fin último; como tampoco se requiere que el que va por un camino vaya en todos sus pasos pensando en el término"[185].

4) Universalidad del fin último[186].

Finalmente cabe preguntarse si el fin último es el mismo para todos los hombres. La realidad parece negarlo: los hombres concretos buscan, de hecho, fines últimos diversos.

Santo Tomás responde con una distinción. El fin último puede considerarse ante todo, bajo la **idea general de felicidad** (o sea, fin último en cuanto fin último) y en esto todos los hombres coinciden, en cuanto todos, sin excepción, buscan su propia perfección y felicidad. Pero el fin último también puede entenderse de **aquello concreto** en lo que cada hombre cree que consiste la felicidad, y en este punto las respuestas variarán según las innumerables ideas de la felicidad que los hombres se construyen.

Incluso en el que peca, dirá Santo Tomás, sigue valiendo lo dicho, pues éste (si bien se aparta en realidad del fin último verdadero) justamente guiado por su deseo de felicidad, erróneamente encauzado, es que realiza su acción pecaminosa[187].

[183] I-II, 1, 5 sed contra.
[184] Cf. I-II, 1, 6.
[185] I-II, 1, 6 ad 3.
[186] Cf. I-II, 1, 7-8
[187] Cf. I-II, 1, 7 ad 1m.

III. LA BIENAVENTURANZA OBJETIVA[188]

Todo hombre desea la felicidad, pero cada uno encierra bajo este abstracto concepto objetos y realidades muy diversas entre sí. Este objeto en que radica la felicidad última del hombre (llamado por los escolásticos "bienaventuranza objetiva"), ha sido definido por el Aquinate como "el bien perfecto que excluye todo mal y llena todos los deseos"[189]. San Agustín, decía en el *De Civitate Dei*[190] que la antigua filosofía había dado doscientas ochenta y ocho distintas opiniones doctrinales respecto de aquello que constituye la felicidad última del hombre. Santo Tomás simplifica admirablemente el discurso filosófico de la antigüedad reduciendo a ocho los bienes posibles entre los cuales los hombres distribuyen sus concepciones concretas de la felicidad.

La convicción fundamental sobre la que gira nuestra investigación sobre este objeto beatificante es que, si bien los hombres difieren entre sí en sus concepciones sobre la felicidad, tales diferencias se deben a disposiciones subjetivas, y que a pesar de ellas, el hombre puede llegar por su razón a establecer cuál es la única y verdadera fuente de la felicidad humana.

1. LA CONCEPCIÓN DE LA FELICIDAD Y LAS DISPOSICIONES SUBJETIVAS[191].

Santo Tomás repite a menudo el axioma aristotélico que dice que "según cada cual es, así le parece el fin"[192]. Este principio depende de la doctrina del Angélico sobre el juicio práctico que está implicado en todo acto de elección[193]. Este juicio práctico (llamado también "electivo" o "afectivo") es un juicio por el cual el sujeto estima la "conveniencia" de algo para él (todo cuanto elegimos lo elegimos porque lo estimamos bueno y conveniente aquí y ahora); y esta valoración de conveniencia la realiza atendiendo tanto a las cualidades del objeto que juzga cuanto a las disposiciones actuales del sujeto (para quien juzga la conveniencia o no del objeto). Ahora bien, las disposiciones del sujeto son los hábitos (virtudes o vicios) y las pasiones que dominan en el mismo; los hábitos influyendo de modo más profundo y estable, las pasiones de modo más pasajero. Por esta razón, los hábitos y pasiones de cada hombre juegan un papel fundamental a la hora de elaborar un juicio moral sobre cualquier realidad con la cual se relaciona y, de modo especial, pesan sobre la misma idea de la felicidad última que cada uno se forja.

Por eso escribe Santo Tomás: "Que este hombre ponga su felicidad en este bien concreto, y aquél lo ponga en otra cosa, no lo hacen éste o aquél en cuanto son hombres, ya que en esta estimación y deseo los hombres difieren entre sí, sino que le compete a cada uno en cuanto que es en sí mismo de una cierta manera [o sea, por sus singulares disposiciones particulares]. Ahora bien, se es de una cierta manera según las pasiones o los hábitos, los cuales si cambian hacen que otra cosa les parezca mejor. Y esto se pone en evidencia especialmente en aquéllos que desean algo a causa de una pasión: cuando cesa la pasión, como la ira o la concupiscencia, ya no juzgan del mismo modo esa cosa como lo hacían antes. Los hábitos son, en cambio, más permanentes, por lo que más firmemente perseveran en las cosas que desean a causa de un hábito. Sin embargo, mientras el hábito pueda cambiar, también puede cambiar la estimación y el deseo del fin último"[194].

---

[188] Cf. I-II, 2; Ramírez, Santiago, *De hominis beatitudine*, Tomo III, volumen 2, Ed. Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid 1972; C. Majdanski, *Le rôle des bien extérieurs dans la vie morale d'après st.Thomas d'Aquin*, Vanves (Seine) 1951.

[189] I-II, 5, 3.

[190] Cf. San Agustín, *De Civitate Dei*, XIX, 1.

[191] Cf. A. Rodríguez Luño, *Etica general*, Eunsa, Navarra 1993, pp. 213-216.

[192] Cf. I-II, 58, 5; C.G., IV, 95.

[193] Este punto lo desarrollaremos al hablar de la libertad y de la influencia de los hábitos sobre el acto humano.

[194] Santo Tomás, *Compendium Theologiae*, c. 174, nº 346.

De este modo "la determinación práctica de la esencia concreta de la vida feliz es afectada dispositivamente (*ex parte obiecti*) por las pasiones y los hábitos morales del sujeto"[195]. Esto no quiere decir que el sujeto esté totalmente condicionado por sus disposiciones al punto tal de que sea para él imposible resolver de modo filosófico el problema planteado; puede llegar a la formulación racional verdadera del verdadero fin último, pero ante todo, la solución teórica no se hará (mientras esté dominado por las pasiones o los vicios) eficazmente práctica, y, en segundo lugar, puede darse el caso (culpable según lo sean sus vicios) de que su misma solución teórica sea errónea con ignorancia invencible.

2. LAS CONDICIONES NECESARIAS DE LA BIENAVENTURANZA OBJETIVA.

Si bien es cierto que la mayoría de los hombres difieren en la realidad en que hacen consistir la felicidad, sin embargo, coinciden en el concepto genérico de lo que es la felicidad que se expresa en algunas de las definiciones que propusimos más arriba: "el conjunto de todos los bienes, y la supresión todos los males" (Cicerón), "la plenitud de todas las cosas deseables" (San Agustín), "el estado perfecto por la acumulación de todos los bienes" (Boecio). Es evidente que no cualquier realidad puede producir este estado. Santo Tomás señala algunas características que debe reunir el objeto o realidad beatificante para poder ser considerada tal[196]:

1) La felicidad es el sumo bien y en cuanto tal debe ser algo elegible por sí mismo.

Bien supremo es aquél que es elegible por sí mismo y no en orden a otro bien, de lo contrario el movimiento del apetito no tiende a detenerse y descansar en ella sino en otra realidad superior[197].

2) Es de esencia de la felicidad que sea suficiente por sí misma.

"Suficiente por sí, dice Santo Tomás, se dice de aquello que aun si fuera lo único que se poseyera, haría la vida elegible, no faltándole ningún bien exterior. Y esto compete máximamente a la felicidad, pues de otro modo, si una vez alcanzada aun quedase algo fuera de ella que el hombre necesite, no sería el descanso y término del deseo. Pues todo ser indigente desea alcanzar lo que necesita"[198]. Esta suficiencia equivale, pues, a **plenamente saciativa**, que llene todas las aspiraciones del corazón humano.

3) Debe ser un bien perfecto, total, es decir, absolutamente incompatible con el mal.

Esto tiene varias implicaciones. Ante todo, es incompatible con el mal como término (es decir que pueda ser usada indiferentemente para el bien o para el mal)[199]; en segundo lugar, es incompatible con el mal como sujeto (que pueda estar tanto en los buenos como en los malos); en tercer lugar, que de ella no puede producir ningún mal presente, de lo contrario podría volverse contra quien la posee y sería **causa de dolor**; finalmente, que no puede causar ningún mal futuro o bien simplemente que no puede perderse, pues de lo contrario engendraría ansiedad y sería así **causa de tristeza y angustia**.

4) La felicidad es un bien del hombre en cuanto hombre.

Es decir, tiene que ser algo que el hombre pueda alcanzar por el hecho de ser hombre, por su naturaleza esencial, y no por sus condiciones secundarias (como puede ser el que sea rico, o poderoso, o bello, o particularmente apto para la ciencia). Santo Tomás lo explica diciendo que "a la felicidad

---

[195] Rodríguez Luño, A., *Etica general*, op. cit., p. 215.

[196] Cf. I-II, 2, 4; In Eth., I, IX, nnº 103-117.

[197] Cf. In Eth., I, IX, nº 111.

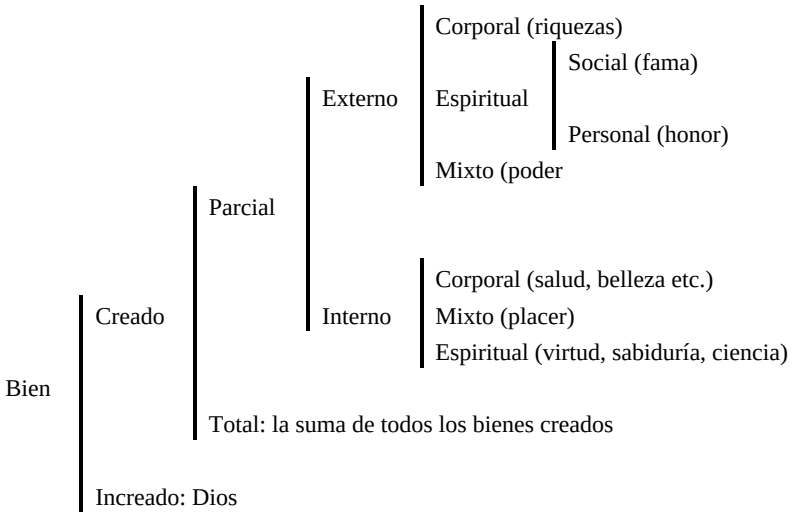
[198] In Eth., I, IX, nº 114.

[199] "No puede ser el sumo bien algo de que podemos usar para el bien y el mal, pues es mejor lo que no podemos usar para el mal" (CG, III, 31).

suprema se ordena por principios interiores, pues está naturalmente ordenado a ella"[200]. Si no fuera así, la felicidad dependería de circunstancias accidentales, e incluso de factores fortuitos.

3. ANÁLISIS DE LOS BIENES EN LOS QUE LOS HOMBRES PONEN LA FELICIDAD.

Todo hombre coloca la felicidad en un bien, por eso el examen de las distintas opiniones consiste en un análisis de los posibles bienes que pueden ser objeto del deseo y del amor del hombre. El bien se divide ante todo en Increado (Dios) y Creado. El bien creado puede ser considerado como fin último de dos modos, o bien colocando la felicidad en un bien creado parcial, o bien afirmando que consiste en la suma de todos los bienes creados. De esto resulta la siguiente división:



Aquél de estos bienes en el que el hombre ponga su fin último puede llamarse propiamente "vida" del hombre, y según ellos se diversifican las "clases" de hombres (el voluptuoso, el utilitarista, el político, el contemplativo, etc.), porque "cada cual considera como vida suya aquello a lo cual es más afecto"[201], y por otro lado, "aquello en lo que el hombre descansa como en su último fin, domina todos los afectos del hombre, porque de eso mismo toma las reglas de toda su vida"[202].

1) Las riquezas[203].

Santo Tomás, en pos de Aristóteles, considera el parecer de aquéllos que colocan en las riquezas su fin último, entre las "opiniones menos racionales"[204], y el motivo que da es que esencialmente las riquezas son bienes útiles y por definición el bien útil es el bien subordinado (es útil para otra cosa) y por tanto es irracional identificarlo con la felicidad que tiene siempre razón de bien sumo (elegible por sí). Y sin embargo, el utilitarismo es una de las corrientes éticas dominantes en nuestra época y sociedad.

La Sagrada Escritura enseña que la riqueza, aun siendo un bien no es más que un bien relativo

[200] I-II, 2, 4.
[201] In Eth., I, V, nº 58.
[202] I-II, 1, 5, sed contra.
[203] Cf. I-II, 2, 1
[204] Cf. In Eth., I, V, nº 70.

(a) La riqueza **es un bien** y en cuanto tal puede simbolizar las bendiciones de orden espiritual; por eso el Antiguo Testamento pondera la riqueza de los personajes piadosos como Job, así como la de algunos reyes (2 Cro. 32,27). Se dice que Dios enriquece a los que ama, como hace con Abraham (Gn. 13,2), Isaac (Gn. 26,12), Jacob (Gn. 30,43). Preserva del penoso suplicar (Prov. 18,23), de la molestia de los acreedores (Prov. 22,7), procura amistades útiles (Ecclo. 13,21).

(b) Pero es siempre un bien relativo. Antes que la riqueza es preferible la paz del alma (Prov. 15,16), el buen nombre (Prov. 22,1), la salud (Ecclo. 30,14), la justicia (Prov. 16,8). Está llena de ilusiones y peligros. Existen fortunas injustas, que como tales no aprovechan (Prov. 21,6). El rico que cree poder prescindir de Dios es impío (Prov. 10,15). San Juan habla de la "soberbia de la riqueza" (1 Jn. 2,15), y los Sinópticos condenan aquella riqueza que ahoga la Palabra de Dios (Mt. 13,22) y hace olvidar la soberanía de Dios (Lc. 12,15-21).

Para mostrar que son bienes subordinados (es decir, esencialmente útiles) Santo Tomás se contenta con recordar que las riquezas se dividen en naturales y artificiales; las artificiales (como el dinero) se ordenan a conseguir las riquezas naturales (alimento, vestido, etc.) y éstas a su vez se ordenan a sustentar al hombre. Por tanto ni unas ni otras se buscan por sí mismas sino siempre **en función de** otra realidad[205].

En esta funcionalidad radica su relatividad y caducidad; sin embargo, el Aquinate señala al mismo tiempo, con fino realismo, que son capaces de atizar un apetito infinito[206], constituyendo un espejismo para el ansia de felicidad. Y por eso recuerda la expresión del Ecle. 10,19: *Todas las cosas obedecen al dinero*, palabras que el mismo interpreta diciendo: "Todo lo puede el dinero en opinión de los infinitos necios (quantum ad multitudinem stultorum), que sólo saben de los bienes corporales que se obtienen con él; pero el juicio sobre los bienes humanos no se debe recabar de los necios, sino de los sabios, como el de los sabores ha de preguntarse a los que tienen el gusto bien dispuesto"[207].

2) El honor y la gloria[208].

El honor y la gloria se distinguen como lo público y lo privado. El honor es la reverencia por alguna excelencia; la gloria o fama agrega a la primera la notoriedad o repercusión social.

Tanto del honor como de la fama, la Sagrada Escritura recuerda su fragilidad (Sal. 49,17 ss; 73,24 ss), la posibilidad de que se encuadre entre las tentaciones diabólicas (de hecho en las tentaciones del desierto el demonio ofrece a Cristo "todos los reinos del mundo y su gloria": Mt 4,8). Afirma, asimismo, que la verdadera gloria del hombre está en Dios, como dice el mismo Cristo: "¿Cómo podéis creer vosotros que aceptáis gloria unos de otros y no buscáis la gloria que viene sólo de Dios?" (Jn 5,44); y también San Pedro al enseñar que la verdadera gloria del cristiano es padecer por el nombre de Cristo (cf. 1 Pe 4,15).

Santo Tomás dirá[209] en cuanto al **honor**, que consiste más en un acto del que lo tributa que de quien lo recibe; y además, que se busca recibir honor como testimonio de algún bien que existe en el honrado, y en cuanto tal se trata de un bien subordinado a aquél que se adorna con tal bien.

---

[205] "Es evidente que la bienaventuranza del hombre no puede hallarse en las riquezas naturales, porque se las busca para sustentar su naturaleza, y por esto no pueden ser ellas su último fin, sino más bien se ordenan al hombre como a su fin. En rigor, todas las cosas de la naturaleza están por debajo del hombre y destinadas a él... Mas las riquezas artificiales no se buscan sino por las naturales, pues no las procuraríamos sino porque con ellas compramos las cosas necesarias para la vida; por eso con mucha menos razón se les puede considerar como último fin. Es, pues, imposible que la bienaventuranza, último fin del hombre, consista en las riquezas" (I-II, 2, 1).

[206] Cf. I-II, 2, 1 ad 3.

[207] I-II, 2, 1, ad 1.

[208] Cf. I-II, 2, 2-3; A.G. Peláez, O.P., *Teoría del honor en la moral tomista*, en: "Ciencia Tomista", 31 (1925), pp. 5-25.

[209] Cf. C.G., III, 30.

Por su parte la **fama** consiste en "un conocimiento claro con alabanza", y a este respecto el Aquinate recuerda aquellas palabras de Boecio: "muchos se han arrogado grande nombre en falsa opinión del vulgo"[210]. Por eso, "la reputación que se tiene por la **fama** es sumamente variable, en cuanto nada cambia tanto como la opinión y la alabanza humana"[211].

De todos modos, podría decirse en un cierto sentido que el fin último consiste en el honor y la gloria, si se entiende por tales el ser conocidos como buenos por Dios, puesto que el conocer de Dios es un conocimiento creador. Es lo que san Agustín expresaba en las *Confesiones*: "Nosotros somos tanto en cuanto Dios nos ve"[212]. De ahí la expresión del Aquinate: "El bien del hombre depende del conocimiento de Dios, y **por eso** depende la felicidad del hombre de la gloria delante de Dios"[213].

3) El poder[214].

La Sagrada Escritura afirma el origen divino del poder: "no tendrías ningún poder si no te hubiese sido dado de lo alto", dice Jesucristo a Pilatos (Jn 19,11). Pero enseña también que del poder se puede abusar. En efecto, el poder mal utilizado yergue al hombre contra Dios: Caín lo usa para matar a su hermano (Gn. 4,8), Lamec se venga sin medida (Gn 4,23). Este abuso conduce a dos esclavitudes: la esclavitud del hombre por el hombre, como hace Faraón con los judíos en Egipto (Ex 5, 2.6-18); y la esclavitud del hombre por el diablo: el demonio trata de hacerse adorar bajo diversas máscaras seduciendo al hombre por medio del poder que Dios le deja por algún tiempo (2Tes 2,9; Ap 12,2-8).

En realidad el poder es una realidad **sumamente imperfecta** en cuanto no puede excluir ni el laceramiento de las preocupaciones ni evitar el aguijón del temor: "la potestad humana no puede evitar el tormento de los cuidados ni el aguijón del miedo" dice Boecio[215]. Particularmente el poder buscado por sí mismo está siempre unido al miedo de perderlo, y en cuanto tal engendra la sospecha, la traición y la inescrupulosidad en la defensa y prevención del mismo.

Por otra parte, la *potestas* como fuente de felicidad tiene razón de principio, porque es a través de ella que se espera conseguir la felicidad (instrumentalmente); en cambio, la bienaventuranza o felicidad verdadera hemos dicho que tiene razón de fin, de término y reposo de la actividad humana. Son, pues, conceptos antagónicos.

Finalmente, la connotación moral del poder es ambivalente: puede ser utilizado para el bien y para el mal, mientras que la felicidad humana es concebida únicamente como propio y perfecto bien del hombre.

4) Los bienes corporales[216].

La enseñanza de los Evangelios es clara, particularmente en el discurso sobre la Providencia (Mt 10,28 ss): debemos preocuparnos principalmente del alma y confiar en el Padre providente en lo tocante a las necesidades corporales. Asimismo, Jesucristo, al hablar del escándalo, antepone de modo absoluto el bien del alma al del cuerpo (Mt 18,8-9).

Respecto de los bienes materiales, la doctrina de la Iglesia ha sostenido siempre la legitimidad y el derecho a la posesión de los mismos por parte del hombre, es más, la obligación por parte de la sociedad (y de la autoridad de la misma) de procurarlos a sus individuos: "Toda sociedad bien constituida ha de poder procurar una suficiente abundancia de bienes materiales y externos cuyo uso es

[210] I-II, 2, 3.
[211] Cf. S.C.G., III, 30.
[212] San Agustín, *Confesiones*, XIII, 39.
[213] I-II, 2, 3.
[214] Cf. I-II, 2, 4
[215] Cf. I-II, 2, 4 sed contra.
[216] Cf. I-II, 2, 5

necesario para el ejercicio de la virtud"[217]; "*Bienaventurados los pobres de espíritu*, fueron las primeras palabras que salieron de los labios del Divino Maestro en su sermón de la montaña. Y esta lección es más necesaria que nunca en estos tiempos de materialismo sediento de bienes y placeres de esta tierra... Los ricos no deben poner su felicidad en las cosas de la tierra... Pero también los pobres, a su vez, aunque se esfuercen, según las leyes de la caridad y de la justicia, por proveerse de lo necesario y aun por mejorar de condición, deben también permanecer siempre *pobres de espíritu*, estimando más los bienes espirituales que los bienes y goces terrenos"[218].

En la Suma Contra Gentiles[219] el Angélico adelanta cuatro argumentos para sostener que la felicidad no está en los bienes del cuerpo, tales como la salud, la hermosura y la fortaleza:

(a) Ante todo, porque todas estas cosas son comunes a los buenos y a los malos, son inestables y no caen bajo el imperio de la voluntad; todo lo cual contradice las razones que hemos dado sobre la felicidad objetiva.

(b) En segundo lugar, porque el alma es mejor que el cuerpo, ya que éste no vive ni goza de dichos bienes si no es por el alma; y los bienes de ésta como el entender y otros semejantes, son mejores que los del cuerpo. En consecuencia, los bienes del cuerpo no constituyen el sumo bien del hombre.

(c) Tercero porque los bienes del cuerpo son comunes a hombres y animales mientras que la felicidad es un bien propio del hombre. Por tanto, la felicidad propiamente humana no puede consistir esencialmente en dichos bienes.

(d) inalmente, porque hay animales que, corporalmente, están mejor dotados que el hombre, pues unos son más veloces, otros más robustos, etc. Por lo tanto, si el sumo bien del hombre consistiera en estas cualidades, el hombre no sería más feliz que los animales mejor dotados físicamente, lo cual es falso. Luego, la felicidad humana no consiste en los bienes corporales.

5) Los placeres[220].

La doctrina que coloca el fin último en los placeres, entendiendo por éstos los deleites corporales, es el hedonismo, y principalmente el hedonismo absoluto atribuido a Aristipo de Cirene. Para esta corriente el único bien es el placer sensible y el único mal el dolor del mismo orden. Una variante ligeramente más mitigada fue la de Epicuro; precisamente para refutar esta concepción escribe Santo Tomás uno de los capítulos de su Suma Contra Gentiles[221]. En la misma línea hemos de ubicar a Freud y todas las escuelas psicoanalíticas materialistas que surgieron bajo su égida, y que han colocado en la sexualidad el núcleo primigenio de la apetición humana y, por lo tanto, el fin último de la apetición humana en el logro de la misma.

El Nuevo Testamento enseña que los placeres de la vida ahogan la Palabra de Dios (Lc. 8,14); también dice que la amistad con el placer distancia de la amistad con Dios (cf. 2 Tim. 3,4); san Pablo, por su parte, escribe a Tito que hay placeres que esclavizan (Tit. 3,3).

Santo Tomás recuerda las palabras de Boecio: "Qué tristes son las salidas del goce lo entenderá cualquiera que considere sus propios placeres. Porque si pudieran hacernos beatos, ¿qué impediría que las bestias fuesen llamadas bienaventuradas?"[222].

La doctrina de Santo Tomás sobre el placer es sumamente equilibrada, como tendremos oportunidad de notar al hablar de su análisis de la pasión del deleite[223], sin embargo, niega

---

[217] León XIII, *Rerum Novarum*, nº 27.

[218] Pío XI, *Divini Redemptoris*, nnº 44-45; cf. León XIII, *Sapientiae Christianae*, nº 7.

[219] Cf. C.G., III, 32.

[220] Cf. I-II, 2, 6

[221] Cf. S.C.G., III, 27; también dice allí que se encuadra en esta línea el error de los milenaristas cerintianos quienes "en la última felicidad, después de la resurrección, imaginaron que vivirían mil años en el reino de Cristo gozando de las bajas delicias carnales"; también los mahometanos "que ponen en los deleites carnales la recompensa de los justos".

[222] I-II, 2, 5, sed contra.

rotundamente que pueda constituir el fin último del hombre; entre otros argumentos razona diciendo que: "La perfección suma del hombre no puede consistir en su unión con cosas más bajas que él, sino en su unión con alguna más alta, porque el fin siempre es mejor que lo ordenado al fin. Como tales delectaciones consisten en que el hombre se une mediante el sentido con algunas cosas más bajas que él, es decir, con ciertos objetos sensibles, síguese que la felicidad no puede establecerse en ellas"[224]. Esto significa que la perfección que el placer sensible da al hombre es de orden inferior a la misma dignidad del hombre. Por lo mismo, lo perfecciona en su dimensión puramente animal y no humana, lo cual equivale para hombre, a rebajarse al nivel de los brutos.

En cuanto a la delectación entendida espiritualmente, es más bien una consecuencia o accidente propio de la bienaventuranza y no su esencia ya que el placer o gozo se origina en el descanso en el objeto fruible. Considerada, en cambio, como placer corporal, ni siquiera es consecuencia del bien perfecto, sino que permanece en un orden inferior a la auténtica felicidad del hombre.

6) Los bienes del alma.

Tampoco puede consistir la felicidad objetiva en ningún bien del alma: ni en la misma alma ni en algo de ella.

No puede ser objeto beatificante la misma alma, porque ella "en sí misma está en potencia, ya que de inteligente en potencia pasa a inteligente en acto y de virtuosa potencialmente se trueca en virtuosa en acto. Como la potencia es por el acto como su complemento, es imposible que lo que está en potencia tenga cualidad de fin último; por lo cual la misma alma no puede ser fin último de sí misma"[225].

Tampoco en los bienes del alma ya sean sus potencias, sus hábitos (ciencia, virtud) o sus actos. "Y es que sólo merece ser llamado fin último el bien perfecto que llena por entero todo apetito. Teniendo, pues, la voluntad humana por objeto el bien universal y siendo todo bien inherente al alma algo participado y, por lo mismo, particular, es imposible que alguno de ellos sea el último fin del hombre"[226].

7) La totalidad de los bienes creados.

Finalmente, tras haber mostrado la falencia esencial de cada uno de los bienes particulares, Santo Tomás presenta un argumento general, con el que excluye todo bien creado imaginable que pueda haber escapado a su análisis, e incluso aplicable a la suma de todos los bienes del universo: "Es imposible que la bienaventuranza del hombre consista en algún bien creado. La bienaventuranza es el bien perfecto, que totalmente sacia el apetito; de otra suerte no sería fin último, si pudiera desearse algo más. Pero el objeto del apetito humano o la voluntad es el bien universal, como el objeto del entendimiento es la verdad universal. De ahí que nada puede aquietar la voluntad del hombre sino el bien universal, el cual no se encuentra en cosa creada, sino en Dios únicamente, porque toda criatura tiene bondad participada. Por consiguiente, sólo Dios puede llenar la voluntad humana, conforme a lo que dice el Salmo 102,5: *El que colma de bienes es tu deseo*. En sólo Dios está, pues, la bienaventuranza humana"[227]. Podemos, pues, concluir con las palabras de Dios a Abraham: "Yo mismo seré tu recompensa, inmensamente grande" (Gn 15,1).

---

[223] Cf. I-II, 30-34.
[224] C.G., III, 27.
[225] I-II, 2, 7.
[226] Ibid.
[227] I-II, 2, 8.

IV. LA BIENAVENTURANZA FORMAL[228]

Una vez determinado el **objeto** en el que consiste la bienaventuranza, corresponde proceder a la cuestión complementaria que consiste en determinar el modo en que podemos unirnos a dicho objeto. Esto es lo que los escolásticos denominaron **bienaventuranza formal** (los griegos *eudaimonía*), y propiamente es lo que se denomina *felicidad*, es decir, la posesión del Sumo Bien. Es evidente que, siendo Dios (objeto beatificante) un bien distinto y externo a nosotros, no seremos felices a menos que de algún modo nos unamos con él. Este es, pues, el estudio de la bienaventuranza como perfección del **sujeto**[229].

1. CONSISTE EN UN ACTO DE CONOCIMIENTO Y AMOR DE DIOS.

Para demostrar que la felicidad consiste en un acto espiritual de conocimiento y amor subsiguiente, podemos proceder progresivamente.

1) Es algo creado, del hombre.

La bienaventuranza formal, o felicidad última del hombre, tiene que ser algo "del hombre", es decir, una realidad creada. A lo largo de la historia muchos han defendido la opinión que sostiene que la bienaventuranza no consiste en algo creado sino en la misma presencia inmediata de Dios en el alma -sin mediación de alguna realidad creada en la misma alma- haciéndola beata. Se trataría, de una especie de "información mística" de la esencia divina en el alma humana. Así opinaron, por ejemplo, Hugo de San Víctor (quien la colocaba en la inmediata unión del Verbo y el alma), Pedro Lombardo (para quien se trataba de la presencia del Espíritu Santo), Enrique de Gand (la atribuía a un descenso de Dios al centro del alma). Algo semejante sostienen las doctrinas heterodoxas que proclaman una especie de panteísmo místico: palamitas, priscilianos, begardos, amauritanos, sufistas árabes y, en cierta forma, los escritos del Maestro Eckart; todos éstos hablan de una absorción del alma en la divinidad hasta convertirse en Dios mismo, con o sin pérdida de la propia personalidad.

La doctrina tradicional ha sostenido y probado que si bien el objeto de la bienaventuranza es Dios mismo, la unión con él es un acto del hombre, distinto de Dios[230]. El razonamiento aparece en los puntos siguientes.

---

[228] I-II, 3; Santiago Ramírez, *De hominis beatitudine*, Tomo III, vol. III, Ed. Instituto de Filosofía "Luis Vives", Madrid 1972; Melkerbach, *op. cit.*, pp. 37-43.

[229] El método empleado por Santo Tomás en I-II, q. 3, y que nosotros seguiremos a grandes rasgos, es un proceso por aproximación. El santo determina que se trata, primero, de algo creado; segundo, de una operación; tercero, de una actividad puramente espiritual; cuarto, de un acto esencialmente intelectual; quinto, de un acto del entendimiento especulativo; sexto, no consiste en la contemplación de Dios a través de las ciencias humanas; séptimo, ni tampoco en el conocimiento de Dios por intuición de las esencias separadas; octavo, consiste en la visión de la divina Esencia.

[230] Cf. I-II, 3, 1

2) Es una operación del hombre[231].

Esta realidad del hombre es una **operación**, y no una potencia (pues ésta se ordena al acto), ni en un hábito, ni en una pura pasividad[232]. Debe consistir en una operación por cuanto la bienaventuranza formal o felicidad subjetiva del hombre es la **perfección última** del mismo; y como algo es perfecto en la medida en que está en **acto**, la beatitud debe ser precisamente el **acto último** del hombre, el más acabado. Ahora bien, el acto último de los seres en los que se distinguen acto y potencia, es propiamente la **operación**, que es llamada por esto acto segundo, puesto que el acto puro sólo corresponde a Dios. Por tanto, la mayor perfección de un sujeto operante, la alcanza en la operación. Sin embargo, si decimos que es la última perfección, entonces, no puede tratarse de cualquier tipo de operación, sino de las operaciones inmanentes del sujeto[233]. En efecto, las operaciones se distinguen en acciones **transeúntes** que proceden del operante y terminan en una realidad exterior (como el cortar, el pintar), las cuales se ordenan a perfeccionar la realidad exterior al sujeto, y las acciones **inmanentes**, que se originan y permanecen en el agente (como el sentir, el entender, el querer). Si la felicidad consiste en la perfección última del sujeto, ha de constar en una operación inmanente.

Que se trata de una operación, parece confirmarlo también los datos de la Revelación, pues la Sagrada Escritura designa la obtención de la "vida eterna" con términos de operaciones y actividades humanas como "**conocimiento** del Padre"[234], "**visión** de Dios"[235], "**gozo** del Señor"[236]. Asimismo el Magisterio la ha definido como **visión** facial de Dios[237].

3) No puede consistir en una acción sensible[238].

Algunos monjes orientales creyeron y afirmaron que Dios podía ser visto con los ojos corporales. Así en el quinto siglo los herejes **euquitas** enseñaron que a los perfectos la Trinidad se hacía presente y visible por medio de los ojos materiales. **Gregorio Palamas** y sus seguidores afirmaron que la beatitud consiste en la visión de la gloria divina, identificando ésta con la luz que vieron sensiblemente los Apóstoles sobre el Tabor.

Tanto la Sagrada Escritura, cuanto la Tradición, han rechazado esta falsa opinión. San Pablo se refiere a Dios como "el único que posee la inmortalidad, que mora en una luz inaccesible, a quien **no vio ninguno de los hombres ni puede ver**..." (1 Tim. 6,16). Y el Magisterio ha negado explícitamente el error materialista al enseñar la absoluta espiritualidad de Dios, inaccesible a los sentidos[239]. San Cirilo escribía: "Es imposible ver a Dios con los ojos de la carne: lo que no tiene cuerpo no se puede someter a los ojos carnales. El Hijo único de Dios da testimonio de esto diciendo: *A Dios nadie lo vio jamás* (Jn. 1,18). Si alguno interpretara que según está escrito en el libro de Ezequiel, el profeta lo vio,

---

[231] Cf. I-II, 3, 2

[232] Como sostuvieron Miguel de Molinos y los iluminados, negando que la bienaventuranza pueda brotar activamente del alma, entendiendo la contemplación mística y la gloria como un estado de pura pasividad del alma.

[233] Cf. ad 3m.

[234] "Y esta es la vida eterna: que te conozcan a tí (ut congnoscant te), el sólo Dios verdadero y a quien enviaste, Jesucristo" (Jn. 17,3); "Padre, lo que me has dado, quiero que, donde estoy yo, también ellos estén conmigo, para que contemplen (ut videant) mi gloria que me has dado" (Jn. 17,24).

[235] "Sus ángeles en el cielo siempre ven (semper vident) el rostro de mi Padre" (Mt. 18,10); "Porque ahora vemos (videmus) por medio de espejo en enigma; más entonces cara a cara (facie ad faciem). Ahora conozco parcialmente, entonces conoceré (cognoscam) plenamente, al modo que yo mismo fui conocido" (1 Cor. 13,12); "Sabemos que cuando se mostrare seremos semejantes a él porque le veremos tal como es (videbimus eum sicuti est" (1 Jn. 3,2).

[236] "Entra en el gozo (in gaudium) de tu Señor" (Mt. 25,21).

[237] Así Benedicto XII (DS 1000-1001) y el Concilio de Florencia (DS 1316).

[238] I-II, 3, 3

[239] Concilio Laterano IV (DS 800); Vaticano I (DS 3001); etc.

escuche lo que dice la Escritura: *Vio una semejanza de la gloria del Señor* (Ez. 1,28), pero no al Señor; *vio una semejanza de la gloria*, pero no la gloria misma como es en realidad"[240].

La misma razón excluye la posibilidad de que Dios sea objeto de una operación inmanente sensitiva, por cuanto, siendo Dios el Bien Increado, Suma Inmaterialidad, no puede ser alcanzado directa y formalmente por los sentidos, infinitamente inadecuados para tal operación, sino sólo por las operaciones espirituales del hombre.

Esta postura plantea, como consecuencia, el rechazo de todas las falsas místicas naturalistas y la afirmación de la mística ortodoxa que enseña la necesidad del traspaso de las imágenes sensibles para llegar a Dios; es la vía de la negación, o de las noches, que comienza a ser subrayada en la Tradición con la doctrina espiritual de San Gregorio de Nyssa[241]. San Juan de la Cruz, que le da la máxima expresión, sostiene claramente que la unión con Dios se obtiene a través de la noche oscura del sentido: para llegar al conocimiento esencial de Dios hay que trascender todas las imágenes y conceptos que han servido de paso inicial en la **vía de la afirmación** (muchas veces a través de una devoción sensible), entrando así en la **vía de la negación** que es el camino de la fe (desapegándonos del soporte material de nuestros conceptos y afectos inadecuados para unirnos a Dios), para desembocar finalmente, como han hecho los grandes místicos, en la **vía de la eminencia** donde las imágenes vuelven al alma ya situada en lo esencial[242].

4) Un acto de las potencias espirituales del hombre[243].

La bienaventuranza formal ha de consistir en la operación humana más perfecta, y ésta no es otra que la capacidad de entender a Dios y, consiguientemente, de amarlo. Podemos esgrimir varios argumentos al respecto:

(a) Ante todo, porque siendo la perfección más alta del hombre (de hecho a ella subordina el hombre todos sus actos) ha de consistir en su operación más perfecta y plenamente humana. Más precisamente, en aquella operación que sea **propia** del hombre, es decir, según la cual éste se distingue de las realidades inferiores a él, y **propia del hombre en cuanto hombre** (no en cuanto filósofo, político o labrador, porque es propia del hombre, no de una profesión del hombre). Ahora bien, estas características las reúne solamente la operación racional, realizada virtuosamente. Aristóteles, en un admirable texto de la *Etica a Nicómaco* lo demostraba diciendo: "Como para el flautista, para el escultor y para cualquiera que ejercita un arte, y en general para todas las cosas que tienen una determinada función y un tipo determinado de actividad, se retiene que el bien y la perfección consisten precisamente **en esta función**, así se podría también decir que lo mismo vale para el hombre, si es que tiene una función propia. ¿Es que tal vez existen funciones y acciones propias del carpintero y del zapatero, pero no hay ninguna que sea propia del hombre, o sea que éste ha nacido sin ninguna actividad específica? ¿O en cambio, así como existe manifiestamente una función determinada del ojo,

---

[240] San Cirilo, *Catequésis*, IX, 1.

[241] Cf. San Gregorio De Nyssa, *Vida de Moisés*; *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*, etc.

[242] "Habiendo, pues, de tratar de incluir las tres potencias del alma, entendimiento, memoria y voluntad, en esta noche espiritual, que es el medio de la divina unión, necesario es primero dar a entender en este capítulo cómo las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad -que tienen respecto a las dichas tres potencias como propios objetos sobrenaturales, y mediante las cuales el alma se une con Dios según sus potencias-, hacen el mismo vacío y oscuridad cada una en su potencia: la fe en el entendimiento, la esperanza en la memoria y la caridad en la voluntad. Y después iremos tratando cómo se ha de perfeccionar el entendimiento en la tiniebla de la fe, y cómo la memoria en el vacío de la esperanza, y cómo también se ha de enterar la voluntad en la carencia y desnudez de todo afecto para ir a Dios. Lo cual hecho, se verá claro cuánta necesidad tiene el alma, para ir segura en este camino espiritual, de ir por esta noche oscura arrimada a estas tres virtudes, que la vacían de todas las cosas y oscurecen en ellas. Porque, como hemos dicho, el alma no se une con Dios en esta vida por el entender, ni por el gozar, ni por el imaginar, ni por otro cualquier sentido, sino sólo por la fe según el entendimiento, y por esperanza según la memoria, y por el amor según la voluntad": (San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, L.2 c.6,1).

[243] Cf. I-II, 3, 4

de la mano, del pie y en general de cada parte del cuerpo, así también debemos admitir que en el hombre existe una función determinada además de todas las dichas? ¿Y cuál podría ser tal función? Está claro que el vivir es común también a las plantas, mientras que aquí buscamos lo que es propio del hombre. Por lo tanto hemos de excluir la vida que se reduce a la nutrición y crecimiento. Seguiría la vida de los sentidos, pero también ésta es común al caballo, al buey y a todo animal. Por lo tanto, queda sólo **la vida entendida como cierta actividad de la parte racional del alma** (y de ella una parte es racional en cuanto obediente a la razón mientras la otra lo es en cuanto posee la razón, es decir, piensa). Ya que ésta tiene dos sentidos, es necesario considerar **aquella que está en acto**, porque es ella la que parece ser llamada vida en el sentido más propio. Si es función del alma del hombre la actividad según la razón o, al menos, no sin la razón, y si decimos que en el ámbito de un género es idéntica la función de un individuo y aquélla de un individuo virtuoso, como la del citarista y la del citarista virtuoso, esto vale, en sentido absoluto en todos los casos, permaneciendo adjunta a la función la excelencia debida a la virtud: en efecto, es propio del citarista tocar la citara, y del citarista virtuoso el tocarla bien. Si es así, si ponemos como función propia del hombre un cierto tipo de vida (precisamente esta actividad del alma y las acciones acompañadas por la razón) es función propia del hombre virtuoso actuarlas bien y perfectamente (cada cosa será realizada perfectamente si será hecha según su virtud propia), si es así, **el bien del hombre consiste en una actividad del alma según su virtud**, y si las virtudes son más de una, **según la mejor y la más perfecta**..."[244].

(b) Porque la felicidad consiste en la conjunción consciente del hombre con el objeto beatificante, que es Dios. Ahora bien, ya hemos dicho que Dios no puede ser alcanzado formal y directamente por el sentido sino sólo por sus facultades inmateriales, y éstas son la inteligencia y la voluntad.

(c) Porque todos los seres tienden, como fin, a la divina semejanza, de aquí se sigue que aquello por lo cual cada cosa más se asimila a Dios, es su último fin, y el hombre se asimila a Dios principalmente en cuanto intelectual. Lo desarrolla Santo Tomás en la *Suma Contra Gentiles* diciendo: "Todo ser tiende a la semejanza divina como a su propio fin. Por tanto, aquello que más le asemeje a Dios será su último fin. La criatura intelectual se asemeja principalmente a Dios por el hecho de ser inteligente, pues tiene, sobre todas las demás criaturas, esta semejanza que incluye todas las otras. Ahora bien, en este género de semejanza, se asemeja más a Dios cuando entiende en acto que cuando entiende habitualmente o en potencia; porque Dios está siempre entendiendo en acto... Y, entendiendo en acto, se asemeja más a Dios cuando entiende al mismo Dios; pues El, al entenderse a sí mismo, entiende todo lo demás... Por lo tanto, el fin último de toda sustancia intelectual es el entender a Dios"[245].

2. SE TRATA DE UN ACTO DE CONOCIMIENTO Y AMOR SOBRENATURAL.

Sin la ayuda de la fe, con la sola razón, también algunos filósofos paganos llegaron a determinar que la felicidad humana consiste en un acto de nuestras potencias espirituales.

Así, por ejemplo, Aristóteles afirmó que la felicidad consiste concretamente en un acto de contemplación de la verdad sobre Dios alcanzado por nuestras fuerzas naturales. Aristóteles veía en esta operación aquélla que reunía las seis condiciones de la felicidad: es la más noble (la mejor operación), la más continua y permanente, la más deleitable, la única autosuficiente, es honesta, y aquieta las potencias. Desde una perspectiva filosófica Aristóteles llega al punto más elevado de la deducción de la felicidad humana y Santo Tomás considera su posición acertada, pero reducida a la felicidad imperfecta, intramundana; el Aquinate incluso llega a plantear que el mismo Aristóteles consideró su solución referida a tal beatitud imperfecta: "Al ver Aristóteles que el hombre en esta vida no tiene otro conocimiento que el de las ciencias especulativas, opinó que no consigue la felicidad perfecta, sino sólo en cierto modo. Esto basta para ver qué ansiedades no sufrieron de una y otra parte

[244] Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, I, 7.
[245] S.C.G., III, 25, adhuc.

aquellos preclaros ingenios; ansiedades de las que nos libramos nosotros afirmando, sobre la base de las pruebas expuestas, que el hombre puede llegar a la verdadera felicidad después de esta vida, siendo su alma inmortal...”[246].

En cambio, para todos los **emanatistas** (Avicena, Averroes, Maimonides, el idealismo moderno) el **retorno** hacia el Absoluto sigue el proceso inverso a la emanación: la inteligencia se remonta hacia el Absoluto y lo alcanza en la contemplación de las sustancias intelectuales intermedias[247].

Sin embargo, hay que decir que en el orden presente de la Providencia divina, la bienaventuranza no es un acto natural, consistente en el solo conocimiento abstractivo, mediato y analógico, aunque fuese perfectísimo, sino en un acto de conocimiento sobrenatural, conocimiento inmediato, intuitivo (la visión de la esencia divina).

Por la gratuita determinación divina el hombre se encuentra destinado a un fin que excede las fuerzas de su naturaleza, es decir, a la unión con Dios mediante la operación de sus facultades espirituales.

1) Doctrina bíblica

La Sagrada Escritura se refiere a la perfecta felicidad humana en términos de operaciones espirituales sobrenaturales, tales como visión intuitiva, intimidad, amor, gozo y eternidad[248].

(a) **Visión intuitiva**. Los textos principales al respecto son:

1 Jn. 3,2: *Carísimos, desde ahora somos hijos de Dios, y todavía no se mostró qué seremos; sabemos que cuando se mostrare, seremos semejantes a él, porque le veremos tal como es*. Se habla claramente de un estado futuro, en el cual la condición del hombre estará realmente transformada, diferenciándose de la presente (todavía no se mostró qué seremos); esta transformación será una transformación a semejanza de Dios (*semejantes a él*, dice el texto) y será efecto de la visión de Dios en su esencia, en su realidad íntima: tal como es.

1Co. 13,12: *Ahora vemos por medio de espejo en enigma; mas entonces cara a cara*. El juego contrapuesto “ahora-entonces” tiene un claro sentido escatológico. Ver por medio de espejo, visión mediatizada, es contrapuesto por San Pablo a la visión “cara a cara”, es decir, visión sin mediación alguna. Este texto hacer referencia a Num 12,8, mientras que la expresión “cara a cara” tiene el sentido de intimidad que recibe en Ex. 33,11.

Ap. 22, 3-4: *Y estará en ella el trono de Dios y del Cordero, y sus siervos le adorarán; y **verán su rostro**, y el nombre de él se verá en sus frentes*. El sentido escatológico del pasaje es evidente a partir del contexto: los capítulos 21 y 22 describen largamente la visión de la Jerusalén celeste.

(b) **Intimidad con Dios**. En el Antiguo Testamento, singularmente en los Salmos, se expresa la esperanza de que Dios tomará consigo al justo; el sentido bíblico de “tomar consigo” tiene un sentido de intimidad. En el Nuevo Testamento (de modo particular en los escritos de San Pablo y en el texto joánico de la última cena) la vida eterna es señalada como un “estar con Cristo” o “estar con el Señor”, con claro sentido de unión personal[249].

(c) **Amor de Dios**. San Pablo afirma expresamente que mientras la fe y la esperanza desaparecerán en el cielo, la caridad permanecerá (1Co 13,8; *La caridad jamás decae*).

(d) **Gozo de Dios**. Aparece repetidamente en las parábolas escatológicas (las vírgenes prudentes, parábola del banquete: Lc 22,29ss; Mt 25, 1-10). Este gozo nace de una comunión con Cristo (del hecho de que donde Él está, también estaremos nosotros: Jn 14,1s). Lo expresa de modo

[246] S.C.G., III, 48.
[247] Cf. I-II, 3, 7
[248] Cf. Cándido Pozo, S.I., *Teología del Más Allá*, Ed. B.A.C., Madrid, 1980, pp. 385-404.
[249] Fil. 1,23: *Teniendo el deseo de irme y estar con Cristo*; 1 Tes. 4,18: *Y así estaremos siempre con el Señor*.

particularmente claro la frase de San Mateo "el gozo de tu Señor" (Mt. 25,21) que indica a Jesucristo como la causa de dicha fruición.

2) Doctrina patrística.

La **doctrina patrística** puede resumirse en el importante pasaje de San Ireneo de Lyon: "El Espíritu dispone al hombre para ver al Hijo de Dios, el Hijo lo conduce al Padre y el Padre le comunica la incorrupción que se deriva necesariamente del **ver a Dios** en la vida eterna. Quien ve la luz está en la luz y participa de su fulgor; así quien ve a Dios está en Dios y participa de su esplendor. El esplendor de Dios lo vivifica y por eso aquellos que ven a Dios participan en su vida. De este modo lo infinito e incomprensible se hace visible y comprensible y accesible a los hombres vivificando a aquellos que lo comprenden y lo ven... Es imposible vivir sin la vida, pero la sustancia de la vida proviene de la comunicación con Dios y comunicar con Dios es **verlo y gozar** de su familiaridad. Los hombres, por tanto, verán a Dios y vivirán alcanzándolo, y se harán inmortales contemplando a Dios"[250].

3) Magisterio.

En cuanto al **Magisterio** es particularmente importante la Constitución *Benedictus Deus* (29 de enero de 1336), del papa Benedicto XII, en la cual, hablando de la vida eterna en el sentido que ésta tiene en el Nuevo Testamento, la describe como visión intuitiva y gozo. Dice así de aquellos que "estuvieron, están y estarán en el cielo": "**vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva** y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrarseles la divina esencia de **modo inmediato y desnudo**, clara y patentemente, y que viéndola así gozan de la misma esencia y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas"[251].

3. LA ESENCIA METAFÍSICA Y LA ESENCIA FÍSICA

La esencia metafísica de la bienaventuranza consiste en la visión de la divina esencia; su esencia física, en cambio, en la visión, el amor y la fruición.

Acabamos indicar algunos textos de la Sagrada Escritura, de la Tradición y del Magisterio. Todos ellos describen la bienaventuranza como acto de la inteligencia y la voluntad. Resta preguntarse el orden de estas operaciones en el acto beatificante. Los escolásticos distinguieron en los entes dos modos de considerar la esencia: la esencia física y la esencia metafísica (o lógica). **Esencia física** de un ente es la consideración completa y concreta del mismo, es decir, el conjunto de todos los elementos que constituyen una cosa en su especie y la distinguen de todos los demás entes. **Esencia metafísica o lógica**, es la consideración en abstracto del elemento fundamental, es decir, de la perfección que primero y por sí misma (primo et per se) constituye la cosa, la distingue de todas las demás y es la raíz de todo cuanto pertenece a esa realidad. Estas nociones pueden aplicarse a la bienaventuranza, aunque sólo analógicamente, puesto que no es un ente sino una acción, y por tanto, un accidente.

1) Esencia metafísica.

Todos los teólogos coinciden en afirmar que la esencia física de la bienaventuranza consiste en los actos de visión, amor de Dios y fruición. Discrepan, en cambio, al hablar de la esencia metafísica o constitutivo formal de la bienaventuranza. Las posiciones teológicas se reducen a tres: la de quienes

[250] San Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, IV, 20, 5-6.
[251] DS 1000.

afirman que consiste en un acto de la voluntad, es decir, en la caridad perfecta (como Scoto); la de quienes combinan ambas potencias (como Alejandro de Halès quien daba, sin embargo, cierta primacía al acto de amor; san Buenaventura, san Alberto Magno y Suárez, quienes acentuaban el aspecto intelectual); finalmente, la posición de quienes colocan la esencia metafísica en la visión intelectual (como Santo Tomás quien dice categóricamente: "essentia beatitudinis in actu intellectus consistit"[252], la esencia de la bienaventuranza consiste en un acto de la inteligencia).

La posición de Santo Tomás, tiene a su favor tres argumentos:

(a) **Argumento negativo**: la esencia metafísica de la bienaventuranza no puede consistir en los actos de la voluntad. Acabamos de definir la esencia metafísica o lógica de un ente como "la perfección que primero y por sí misma (primo et per se) constituye la cosa, la distingue de todas las demás y es la raíz de todo cuanto pertenece a esa realidad". Ahora bien, los actos de la **voluntad** no pueden darnos la posesión real de Dios. La voluntad se inclina a una cosa, pero termina en ella y la alcanza sólo en el afecto, no efectiva y realmente, de modo contrario, sería suficiente desear con intensidad algo para poseerlo[253]. Esto se pone de manifiesto analizando los actos propios de la voluntad: el **amor** abstrae de la presencia o ausencia del amado (puede amarse algo presente como ausente); el **deseo** lo supone ausente, y el **gozo** es la quietud en el objeto ya poseído por otro acto distinto y previo a él. De aquí que Santo Tomás afirme fuertemente: "Digo pues que en cuanto a la esencia misma de la beatitud no puede ésta consistir en acto de la voluntad".

(b) **A partir de la naturaleza de las potencias espirituales**: la esencia metafísica de la bienaventuranza consiste en el acto del intelecto, porque la esencia de la bienaventuranza es el acto de la potencia más propia y nobilísima del hombre. Ahora bien, ésta es la inteligencia, por cuanto su objeto es más universal, más simple, inmaterial y abstracto[254]. Muchos discuten el valor de este argumento de Santo Tomás, pero es indudable que el Aquinate acude a él y lo considera probativo de la argumentación que nos ocupa.

(c) **Argumento excluyente**: la esencia metafísica de la bienaventuranza consiste en el sólo acto de la inteligencia. La esencia de la felicidad es la **consecución** del sumo bien. Ahora bien, el sumo bien inteligible no puede ser poseído sino sólo por el acto intelectual, pues la voluntad es tan solo la inclinación hacia algo, mientras que el intelecto aprehende el objeto y lo atrae hacia sí, y lo hace presente. De aquí que San Agustín diga: "Tener no es otra cosa que conocer"[255]; "¿Qué quiere decir ser feliz sino esto: poseer algo eterno conociendo?"[256]; "Todo nuestro premio es ver"[257]. Para Santo Tomás conocer es enseñorearse del mundo y apoderarse de la realidad. El conocimiento es, según su naturaleza, tener: "conocer es la más noble forma de tener"[258]. De este modo, las relaciones de preeminencia entre la inteligencia y la voluntad son expresadas por el Aquinate cuando dice: "la dilección aventaja al conocimiento en el mover, mas el conocimiento precede en el **alcanzar**. No se ama si no se conoce, dice Agustín. Por lo cual el fin inteligible lo tocamos ante todo por la acción del intelecto, así como el fin sensible por la del sentido"[259]. Así se entiende lo que decía Bartolomé de Medina cuando comentaba los textos del Aquinate diciendo: "La vida feliz no significa amar lo que se posee, sino poseer lo que se ama".

---

[252] I-II, 3, 4.

[253] "Esto es manifiesto en los fines sensibles, dice Santo Tomás. Si por un acto de la voluntad se consiguiese el dinero, el codicioso lo conseguiría desde el primer momento en que desea alcanzarlo; pero esto no es así. El dinero sigue ausente y sólo lo consigue cuando lo aprehende con la mano o de otro modo, a lo cual se sigue el goce el dinero logrado" (I-II, 3, 4).

[254] Cf. I-II, 3, 5; S.C.G., III, 26.

[255] San Agustín, *Ochenta y tres cuestiones*, 35.

[256] Ibid., 33, 1.

[257] Ibid., *Sermones*, 302; *De Trinitate*, I, 9.

[258] *In Liber De Causis*, 18.

[259] I-II, 3, 4 ad 4m.

Por tanto, para Santo Tomás consiste en un acto de la inteligencia, y concretamente en la **visión de la divina esencia**. Esto lo afirma repetidamente, así, por ejemplo:

En la *Suma Contra Gentiles*: "En todos los hombres, escribe allí, hay un deseo natural de conocer las causas de todo cuanto ven; por eso al principio, admirados los hombres de lo que veían y no conociendo sus causas, comenzaron a filosofar; y al encontrarlas se aquietaban. Mas es de advertir que la **inquisición no cesa** mientras no se llega a la causa primera, pues cuando conocemos la causa primera, entonces juzgamos que sabemos de verdad. Luego el hombre desea naturalmente conocer la causa primera como último fin. Y esta causa primera de todo es Dios. Según esto, el último fin del hombre es conocer a Dios"[260].

En la *Suma Teológica*: "el hombre no es perfectamente feliz en tanto que le queda algo que desear y buscar... El hombre persiste naturalmente en su deseo de saber cuál o qué es la causa cuando por el efecto sabe únicamente que hay causa... Síguese de aquí que para la perfecta beatitud se requiere que el entendimiento llegue a la misma esencia de la primera causa. Por eso decimos que obtendrá su perfección mediante su conjunción a Dios, como con el único objeto en que consiste la beatitud del hombre"[261].

2) Esencia física y cualidades de la bienaventuranza[262].

Hemos dicho que la esencia física la constituye el conjunto de todos los elementos que constituyen una cosa en su especie y la distinguen de todos los demás entes, en este sentido, a la esencia física pertenecen el amor, la delectación y la impecabilidad. De modo accidental también forman parte de la bienaventuranza el cuerpo glorioso y los amigos.

(a) El amor y la delectación.

Tanto el amor como el gozo son presentados en la Sagrada Escritura como esenciales al estado bienaventurado. Como afirma San Pablo: *No es el Reino de Dios comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo* (Rom 14,17). Lo mismo se enseña reiteradamente en otros textos ya sea explícitamente[263], ya sea a través de metáforas que hablan de saciedad, ebriedad, torrente de delicias, etc[264].

Una doctrina sumamente desarrollada sobre la función del amor y del gozo de Dios en la bienaventuranza celeste se encuentra en San Agustín quien afirma sin ambages que la bienaventuranza implica adhesión a Dios, la cual se realiza por el amor: "¿Qué otra cosa puede ser más deseable para el hombre sino aquella con la cual se realiza la beatitud? Tal es sólo Dios, con quien no podemos unirnos sino por la dilección, el amor, la caridad"[265]. El mismo Santo expresa la relación entre la inteligencia y la voluntad diciendo: "Allí descansaremos y veremos; veremos y amaremos; amaremos y alabaremos. He aquí lo que sucederá al fin sin fin. Porque ¿qué otro es nuestro fin, sino llegar al reino que no tendrá fin?"[266].

San Jerónimo insiste, por su parte, en que la visión de Dios será la causa del gozo supremo: "No hay duda de que verán a Dios, que es la verdadera alegría. De los cuales hablaba el Señor:

---

[260] Cf. S.C.G., III, 25

[261] I-II, 3, 8.

[262] Cf. I-II, q. 4.

[263] Por ejemplo: "Pues así también vosotros, ahora cierto tenéis congoja; mas otra vez os veré, y se gozará vuestro corazón, y vuestro gozo nadie os lo quita" (Jn. 16,22); "Gozaos y alborozaos, pues vuestra recompensa es grande en los cielos" (Mt. 5,12); "Entiendo que los padecimientos del tiempo presente no guardan proporción con la gloria que se ha de manifestar en orden a nosotros" (Rom. 8,18).

[264] Sal. 35,9; 16,15; etc.

[265] *De moribus Ecclesiae catholicae*, 1, 14, 24.

[266] *De Civitate Dei*, XXII, 30.

Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. La visión del cual es el gozo perfecto"[267]. San Agustín afirma: "Porque hay un gozo que no se da a los impíos, sino a aquellos que te quieren gratuitamente, el gozo de los cuales eres tú mismo. Y aquella misma será la vida bienaventurada, gozarse para ti, de ti, por ti"[268].

Se trata, además, de una realidad confirmada por el Magisterio, de modo particular en la ya citada Constitución *Benedictus Deus*.

Por su parte Santo Tomás afirma que a la visión de Dios "acompaña necesariamente la delectación" o el gozo. Le es concomitante necesario y, a la vez, consecuencia o propiedad esencial. El goce sumo y fruición beatífica es el efecto más próximo y esencial de la visión de Dios, que perfecciona y completa esencialmente la bienaventuranza formal como "la belleza perfecciona la juventud"[269]. En efecto, la delectación se define como "la quietud gozosa del apetito en la posesión del bien deseado" y, siendo la visión posesión perfecta del Bien divino, necesariamente origina esta delectación y reposo de la voluntad en el amado ya poseído.

Santo Tomás, siguiendo la terminología aristotélica, lo designa con el nombre común de *delectación* o placer (*edoné*). Es uno y el mismo acto que en otras oportunidades es expresado con los nombres de *gaudium*, gozo, y *fruitio*, fruición. Significan el acto de la voluntad de perfecta quietud en el Bien poseído.

En la Suma Contra Gentiles Santo Tomás afirma que la visión de Dios es no sólo la raíz del amor y del gozo, sino que en cierta manera, satisface absolutamente todos los apetitos del hombre por supereminencia: el deseo de conocer la Verdad Primera; el deseo de armonía interior porque la razón, ilustrada con la divina luz, tendrá todo el vigor necesario para proceder siempre rectamente. El deseo de honor llegará a su misma cumbre que consiste en cierta unión con Dios, y por eso dice el Apocalipsis que los santos "reinarán con Cristo" (20,6), o sea tendrán dignidad real. Se verificará allí, también, la auténtica celebridad de la fama que consiste en la infalible apreciación de Dios y de los demás bienaventurados. La inclinación a las riquezas será allí realmente saciada y por eso dice la Sabiduría: "con ella me vinieron todos los bienes" (7,11). La consecución de los placeres será colmada por aquél placer que supera infinitamente todo placer sensible. Finalmente, el deseo natural de conservación del propio ser será completamente apaciguado cuando los bienaventurados alcancen la perfecta supervivencia, libres de todo mal[270].

(b) Impecabilidad e inamisibilidad[271].

A la bienaventuranza sigue necesariamente la impecabilidad o rectitud de voluntad. Esta significa carencia de todo pecado o ***perfecta disposición moral respecto del fin***.

La impecabilidad en la otra vida es de fe. Está afirmada por Benedicto XII, en la *Benedictus Deus*, y se deduce de lo que dice San Pablo de que la caridad no perecerá jamás (cf. 1Co 13,8).

La impecabilidad surge intrínsecamente del estado de beatitud perfecta, y se deriva tanto de la contemplación de Dios, cuando del amor de los bienaventurados. De la **contemplación divina**, porque el hombre necesariamente cuanto quiere lo quiere en orden al último fin, pero el bienaventurado ve que Dios es el sumo bien y la perfecta bienaventuranza y fin último de todo, por tanto, nada puede querer que no sea en orden a Dios, o sea, no puede querer de ningún modo el pecado que es lo único que podría hacerle perder la bienaventuranza. Del **amor beatífico**, en cuanto por este amor el hombre se dirige con un acto continuo y sin interrupción a Dios como último fin[272].

---

[267] *Commentariorum in Esaiam prophetam*, XVIII, 66; PL 24, 662.
[268] *Confessiones*, X, 22, 32.
[269] I-II, 4, 2 ad 1.
[270] Cf. S.C.G., III, 63.
[271] Cf. I-II, 4, 4
[272] Cf. S.C.G., IV, 92.

(c) Lo que es accidental al estado bienaventurado: el cuerpo y los amigos[273].

Antiguamente se discutió durante largo tiempo sobre la necesidad o no del **cuerpo** para que el alma pudiese gozar de la bienaventuranza. Muchos autores griegos del medioevo, como también algunos Padres y escritores eclesiásticos (Orígenes, Tertuliano, San Justino, San Ireneo y el mismo San Bernardo[274]), hablaban de un lugar provisional para las almas, el Hades, donde deberían aguardar hasta la resurrección universal y el Juicio final. Otros, como Santo Tomás, afirmaban que el alma no exige necesariamente el cuerpo para la bienaventuranza, por lo cual, los que mueren en estado de justicia, ya gozan de la visión de Dios.

El alma, dice Santo Tomás, para su operación en la visión beatífica es independiente del concurso del cuerpo. La función de este último es esencial al modo del conocimiento propio de la vida presente: "el entendimiento para su operación no necesita del cuerpo sino por las imágenes, en las cuales ve como estampada la verdad inteligible. Pero es evidente que la divina esencia no puede ser vista por imágenes... Luego, consistiendo, la perfecta beatitud del hombre, en la visión de la divina esencia ésta no puede depender del cuerpo. Y sin él por lo tanto puede el alma ser bienaventurada"[275].

La aserción del Aquinate fue corroborada por el Magisterio pocos años después de su muerte, en el segundo Concilio de Lyon[276], y definitivamente en el año 1336 en la Bula *Benedictus Deus*[277] donde se dice que "las almas de todos los santos... inmediatamente después de su muerte o de la dicha purgación los que necesitaren de ella, **antes de la reasunción de sus cuerpos** y del juicio universal, después de la ascensión del Salvador y Señor nuestro Jesucristo al cielo, estuvieron, están y estarán en el cielo..., vieron y ven la divina esencia". Por eso, dice el Apocalipsis: *"Escribe: ¡Bienaventurados los muertos que mueren en el Señor, **ya desde ahora**!"* (Ap 14,13).

Sin embargo, también es dogma de fe la resurrección de los cuerpos. Respecto de esto el Aquinate enseña que el cuerpo al resucitar uniéndose nuevamente al alma otorgará una felicidad accidental. Tal felicidad ha de entenderse siempre como extensiva y no como intensiva, puesto que la beatitud que el hombre ha merecido en esta vida se le da inmediatamente tras la visión facial de Dios, sin que medie motivo para postular una dilación hasta el momento de la resurrección de los cuerpos.

En cuanto a los **amigos**, debemos decir que si bien en esta vida son necesarios al hombre para que cooperen con él en la práctica del bien, no pueden tener esta finalidad en la bienaventuranza, en cuanto "el hombre tiene en Dios toda la plenitud de su perfección"[278]. Sin embargo, el amor amical en la vida eterna "es como concomitante a la perfecta bienandanza" dice el Aquinate, porque aunque el alma no necesite del prójimo para gozar de Dios a quien ve, supuesta la presencia de los demás beatos, la dilección de éstos subsigue al perfecto amor de Dios[279].

V. OBTENCION DE LA BIENAVENTURANZA[280]

Nos resta tratar el problema de la obtención del estado de bienaventuranza. La doctrina se deriva de los principios ya sentados y de las afirmaciones de la Revelación y el Magisterio.

1. LA CAPACIDAD DE LA BIENAVENTURANZA[281].

[273] Cf. I-II, 4, 4-8.
[274] En su cuarto sermón: PL 183, 472.
[275] I-II, 4, 5.
[276] DS 851.
[277] DS 1000-1001
[278] I-II, 4, 8.
[279] I-II, 4, 8 ad 3.
[280] Cf. I-II, 5.
[281] Cf. I-II, 5, 1.

Que el hombre puede alcanzar la felicidad eterna es una doctrina de fe. Santo Tomás, por su parte, enseña repetidamente que el hombre es capaz de Dios, **homo capax Dei**[282]. Esta capacidad se deriva de su naturaleza intelectual que le habilita para conocer y apetecer el Bien universal y perfecto. "Que el hombre sea capaz del bien perfecto, resulta claro, porque su inteligencia puede comprender el bien universal, absoluto, y su voluntad desearlo"[283]. Esto lo fundamenta en que el hombre es capaz de la visión de la divina esencia; incluso llega a decir que "si el entendimiento de la criatura racional no lograse alcanzar la causa primera de las cosas, quedaría defraudado un **deseo natural**"[284].

Sin embargo, el alcanzar la bienaventuranza, es decir, la visión beatífica, es algo absolutamente gratuito, y el hombre no puede llegar a ella por sus solas fuerzas naturales; es más, la misma ordenación a la visión beatífica como fin último del hombre es una ordenación gratuita.

En esto yerran quienes afirman que la visión beatífica es **exigida** por la misma naturaleza humana. Tal es la posición a la que se aproxima De Lubac y ciertamente K. Rahner[285]. La posición de De Lubac puede sintetizarse en tres proposiciones: primero, la visión de Dios es el destino propio y necesario de toda la naturaleza humana; segundo, no puede, por tanto, haber un fin natural para ella; tercero, el hombre no pudo ser hecho de otra manera[286]. De este modo, quedan confundidas las fronteras entre la naturaleza y la gracia y se introduce una exigencia de lo sobrenatural que guarda estrecha analogía con los errores de Bayo y Jansenio.

Por el contrario, es doctrina de la Iglesia la sobrenaturalidad absoluta de la visión de Dios y la absoluta gratuidad de la misma y de la gracia, que supera toda exigencia de la naturaleza humana. Entre otros lugares comunes, resalta con claridad esta enseñanza en la condenación de los errores de Bayo[287].

La **aptitud** y **capacidad** de las que habla Santo Tomás, debe ser entendida, pues, en el orden de la "potencia obediencial"; y ésta, a su vez, no como potencia activa u ordenación positiva sino como potencia que depende absolutamente de una iniciativa sobrenatural para conducirla al acto.

2. GRADOS DE BEATITUD.

Los hombres pueden alcanzar la bienaventuranza en grados diversos, de modo tal que hay algunos que son más bienaventurados que otros. Cristo afirma: *En la casa de mi Padre hay muchas mansiones* (Jn 14,2). Esto no ocurre, evidentemente, en cuanto a la bienaventuranza **objetiva**, pues es la misma para todos los bienaventurados: Dios mismo. Se diferencian, en cambio, de acuerdo a la distinta posesión y fruición del mismo, y esto según la diversa disposición con que hayan alcanzado la bienaventuranza: "En cuanto al bien que es el objeto y causa de la beatitud no puede haber una bienaventuranza mayor que otra, pues no hay sino un Bien supremo, Dios, cuya posesión hace a los hombres dichosos. Pero en cuanto a la posesión o gozo de este bien, puede uno ser más dichoso que otro, pues cuanto más goza de este bien el hombre, tanto es más bienaventurado. Y acontece que uno goza más plenamente de Dios que otro **por estar mejor dispuesto o preparado para su fruición**; y según esto, puede uno ser más bienaventurado que otro"[288].

---

[282] Cf. In Psal., 8,4; III, 6, 2; "capax gratiae": I-II, 113, 10.

[283] I-II, 5, 1.

[284] I, 12, 1.

[285] Rahner afirma por ejemplo: "Naturalmente el fin concreto del hombre es aquello que Dios quiere per primo: de esto delinea su esencia concreta. De aquí se sigue sólo que si Dios quiere un fin sobrenatural e indebido, y lo quiere -o lo debe querer- de tal modo que el ser creado tenga para eso una disposición positiva e incondicionada al fin... Pero ¿qué prueba que no se pueda pensar tal disposición natural de tal modo que... se identifique simplemente con la naturaleza espiritual del hombre?" (Karl Rahner, *Saggi di antropologia sopranaturale*, Paolina, Roma, 1965, p. 61; cf. pp. 51-52).

[286] H. De Lubac, *Le surnaturel. Études historiques*, Paris, Aubier, 1946, pp. 105 ss., 256 ss., 436 ss.

[287] DS 1921, 1926, 1955; la doctrina es recordada por San Pío X en la Encíclica *Pascendi*.

[288] Cf. I-II, 5, 2.

3. LA BIENAVENTURANZA EN ESTA VIDA[289].

En la Edad Media los begardos y beguinas sostenían la posibilidad de la felicidad perfecta en esta vida; lo mismo han afirmado todas las falsas utopías políticas, como el socialismo, el comunismo, el liberalismo; de alguna manera también el temporalismo cristiano de la ciudad secular[290].

La imposibilidad de alcanzar la felicidad perfecta en esta vida se excluye a priori, sin necesidad de recurrir a la experiencia de los pueblos. Ante todo, por la misma **noción de bienaventuranza perfecta**, que consiste en el bien perfecto y suficiente, que excluye todo mal y llena todo deseo. Es evidente que en esta vida no es posible excluir todos los males, ni alcanzar todo lo deseado, ni asegurar la permanencia en los bienes conseguidos. Por tanto, se sigue la imposibilidad de una verdadera y definitiva bienaventuranza. En segundo lugar, por la **noción de bienaventuranza concreta**, que hemos ya dicho que consiste en la visión de la esencia divina, la cual es absolutamente inaccesible en estado de vida presente, en cuanto nuestro modo normal de conocer procede a través de las realidades materiales y, en cuanto tal, el conocimiento que tenemos de Dios no es a modo de visión sino por espejo, como lo definía San Pablo.

4. PAPEL DE NUESTRAS OBRAS[291].

Respecto a la relación entre nuestro obrar y la consecución del estado beatífico hay que sostener dos verdades fundamentales: por un lado, la insuficiencia de nuestras obras humanas; por otro, la necesidad de las mismas.

Ante todo, contra la herejía del pelagianismo, debemos sostener que entre nuestra acción natural y el premio sobrenatural (la bienaventuranza) existe una desproporción infinita, que excluye toda posibilidad de que éste último sea merecido por aquélla. A acciones naturales corresponden premios naturales y proporcionados a la misma.

En cuanto a lo segundo, contra el error del luteranismo y del protestantismo en general, debemos afirmar, con el apóstol Santiago la necesidad de obras nacidas de la fe (cf. St 2,18). El hombre alcanza su fin a través del movimiento, y éste consiste en las obras virtuosas. Este tema se tocará largamente al hablar de la gracia y del mérito del acto humano.

---

[289] Cf. I-II, 5, 3.

[290] Cf. Julio Meinvielle, *De Lammenais a Maritain*, Ed.Theoria, Buenos Aires, 1967.

[291] I-II, 5, 5-7.

CAPÍTULO 3

TRATADO DE LOS ACTOS HUMANOS

Tras la consideración del fin de la creatura racional, la Bienaventuranza, que esencialmente se concreta en la visión amante de Dios en la vida eterna, corresponde examinar los actos humanos, ya que es mediante ellos que nos acercamos, o alejamos, de dicho Fin[292].

Procederemos en nuestro tratado siguiendo fundamentalmente la doctrina de Santo Tomás[293], dividiendo el estudio en dos partes: **primero** la consideración material o psicológica de los actos humanos; **segundo**, la consideración moral de los mismos. Cabría añadir una **tercera** parte que estudie el acto humano en su ser sobrenatural o meritorio, tal consideración tendrá lugar más adelante al hablar del organismo infuso de las virtudes y sobre todo en el estudio sobre la gracia.

I. NATURALEZA PSICOLOGICA DEL ACTO HUMANO

Con la expresión "acto humano" la filosofía y la teología moral se refieren exclusivamente al acto voluntario o libre, reservando para las demás acciones que se realizan **en el** hombre al margen de su libertad el apelativo de "actos del hombre"[294].

El acto humano es aquel que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin. En términos de facultades se puede decir que es el que nace de la voluntad ilustrada por la inteligencia.

---

[292] Sobre el tema: T. Urdánoz, *Tratado de los actos humanos. Introducciones y notas*; en: Suma Teológica, T. IV, Ed. B.A.C., Madrid, 1954; P. Lumbreras, O.P., *Praelectiones scholasticae in Secundam Partem D. Thomae*, II: De actibus humanis, Romae, Angelicum, 1950; J. Dubois, O.P., *Les actes humains*, en; "Initiation Théologique", t. III, Paris, 1952, pp. 115-183; O. Lottin, O.S.B., *Principes de morale, Tome I: Exposé Systématique*, Éd. de L'Abbaye du Mont César, Louvain, 1946; B. Merkelbach, O.P., *Le traité des actions humains dans la morale thomiste*; en: "RSPT", 15 (1926), pp. 185-207; Cf. Ibid., *el tratado de los actos humanos en el Manual de Teología Moral*, op. cit.; S. Pinckaers, O.P., *La structure de l'acte humain suivant St. Thomas*, en: "RT", 55 (1955), pp. 393-412; G. Cattanti de Menasce, *Saggi di analisi dell'atto morale*, Roma, Ed. Studium, 1956; R. Garcia de Haro, *L'agire morale e le virtù*, Milano, Ed.Ares, 1988, esp. "Parte Prima: *La struttura dell'agire morale*", capítulos 1 a 3, pp. 15-102; A. Rodríguez Luño, *Etica General*, EUNSA, Pamplona 1993, especialmente cap. IV-VI.XI; Mausbach-Ermecke, *Teología Moral Católica*, Eunsa, Pamplona 1971, T. I, capítulos 1 y 4; D. Tettamanzi, *Verità e Libertà*, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 465-508..

[293] El Tratado de los actos humanos tal como lo hallamos en la Suma Teológica es una de las grandes creaciones de Santo Tomás. El estudio de los elementos del acto y su estructura une numerosos materiales tomados de la tradición aristotélica y agustiniana imponiéndoles un nuevo orden, muy preciso, que luego se tornaría clásico. Este estudio está en la base de todos los análisis y definiciones ulteriores, como los de las virtudes, la ley, etc. Una simple revisión, señala G. Lafont (G. Lafont, Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, Madrid, Rialp, 1964, pp. 198-199), a las cuestiones seis y siete de la Prima Secundae que tratan del voluntario en general, pone de manifiesto la constante referencia a una triple fuente. Santo Tomás se apoya, en efecto, en el libro IIIº de la Etica a Nicómaco de Aristóteles, en el tratado De Natura hominis que él atribuye a Gregorio Niseno, pero que en realidad es de Nemesio de Emesa, y finalmente en el De Fide orthodoxa de San Juan Damasceno. Por tanto, el Aquinate ha realizado su construcción sistemática reflexionando sobre los datos de la tradición. Pero ni Nemesio de Emesa ni San Juan Damasceno son autores originales, sino más propiamente compiladores de temas constantemente reiterados en la tradición antropológica de los Padres Griegos. En tal sentido podemos afirmar que Santo Tomás ha asumido en su propia estructura moral todo el compendio de la antropología cristiana de los Griegos, particularmente en sus análisis de la libertad, conjugándolo con la tradición Latina de la gracia, admirablemente desarrollada por Agustín de Hipona en su controversia antipelagiana. Nos hallamos así ante la madurez del pensamiento antropológico y teológico tradicional.

[294] Cf. I-II, 1, 1

El hecho fundamental de que el acto humano emane de las potencias espirituales del hombre, es decir, de las potencias por las cuales el ser humano tiene dominio sobre sí, otorga al acto humano una cualidad perfectiva exclusiva de la naturaleza espiritual: es la libertad. El acto humano propiamente dicho es libre, es decir, emana de las potencias espirituales del hombre con pleno dominio del sujeto sobre su acción.

Por este motivo estudiaremos primero los elementos que integran el acto humano y a continuación su cualidad (la libertad) que es fruto de la misteriosa interacción de ambas facultades.

1. EL ACTO HUMANO VOLUNTARIO

El acto voluntario está constituido intrínsecamente por la interacción entre la inteligencia y la voluntad: en todo acto plenamente humano se da el querer de algo conocido por la razón. Por eso se lo define como *id quod procedit a principio intrinseco cum cognitione finis*, aquello que procede de un principio intrínseco (elemento volitivo) con conocimiento del fin (elemento intelectivo)[295].

1) La voluntad en el acto humano.

Ante todo, el acto voluntario es el que "**procede de un principio intrínseco**" que es la facultad apetitiva o voluntad. Procede, por tanto, de la interioridad del sujeto y no de una causa exterior a él. Por el contrario, cuando un acto procede de un sujeto determinado pero a partir de una causa (o principio) extrínseco se habla de acto violento o coaccionado, que es más bien la negación del concepto de lo voluntario.

Este acto puede proceder de la voluntad tanto de modo propio (es decir, inmediatamente de la voluntad, como el querer, desear, gozar) o bien de alguna otra potencia actuando bajo el imperio de la voluntad (por ejemplo, la aplicación de la inteligencia al estudio por obra de la voluntad). La procedencia de un acto a partir de la voluntad puede ocurrir de modos diversos: **directamente** queriendo el acto en cuestión; **indirectamente**, queriendo otro acto que da origen, a su vez, al acto estudiado; **colocando** un acto positivo u **omitiendo** un acto. Esta complejidad del obrar humano nos obliga a establecer algunas divisiones del acto humano según el tipo de causalidad que ejerza la voluntad en el mismo. Se habla así de:

(a) Voluntario propio y voluntario imperado. Se llaman propios o inmediatos (elícitos), como ya hemos dicho, los actos que emanan directa y propiamente de la misma voluntad, como el querer, tender, amar, desear, gozar; **imperados** son, en cambio, los actos de las demás facultades distintas de la voluntad, realizados por influjo de la voluntad (querer entender, querer caminar).

(b) Voluntario por omisión[296]. Las omisiones voluntarias son aquellos actos internos positivos, cuyo efecto es la no realización de un acto: es el no querer hacer algo (como el faltar a la Misa dominical, desatender a un enfermo, no poner los medios necesarios para vencer una tentación). Es fruto de la libertad de ejercicio, es decir, de la libertad de obrar o no obrar, ya que bajo nuestro dominio cae tanto el colocar un acto cuanto el dejar de hacerlo. Para que se hable de **omisión moral** (imputable al sujeto) es necesario que la acción omitida sea posible y obligatoria para el sujeto en cuestión.

(c) Voluntario directo y voluntario indirecto o "in causa". El **voluntario directo** hace referencia a aquellos actos que son queridos directamente, en sí mismos. No quiere decir que la voluntad los quiera siempre de un modo absoluto; por eso el voluntario directo se puede subdividir en:

-Voluntario **directo absoluto** (*simpliciter*): es el que se dirige a un bien de modo pleno, buscándolo en sí y por sí mismo. Este es el modo normal de querer algo.

[295] Cf. I-II, 6, 1.

[296] Cf. I-II, 6, 3.

-Voluntario **directo mixto** (*secundum quid*)[297]: es una mezcla de voluntario e involuntario, con predominio de lo voluntario. Este es el caso de quien "en abstracto", o sea abstrayendo de las actuales circunstancias, no querría este acto determinado (como el mercader normalmente no quiere arrojar su mercancía al mar, ni un hombre cualquiera entregar su dinero a un desconocido), pero dadas las circunstancias actuales, aquí y ahora, aunque sea con repugnancia quiere este acto (como el mercader, en medio de la tormenta, y para salvar la nave y la vida, quiere arrojar la mercadería al mar; y un hombre amenazado de muerte por un ladrón quiere darle su dinero para que le perdone la vida).

-El **voluntario indirecto o "in causa"** indica la influencia de la voluntad sobre un acto en sí mismo no querido directamente, pero que es consecuencia de otro acto que sí ha sido querido directamente. En tales casos se dice que esta consecuencia es voluntaria por ser voluntaria la causa que le da origen. Para que un efecto malo sea imputado a un sujeto como a su autor y responsable, éste debe haberlo previsto, debe tener posibilidad de impedirlo y obligación de hacerlo. Tales son los distintos elementos que permiten atribuir como suyo un efecto a un determinado agente y, por tanto, imputárselo como responsabilidad:

-**haberlo previsto**: el conocimiento es el principio del señorío, y la ignorancia, como hemos dicho, anula la "humanidad" del acto. Sobre la obligación de "prever" un efecto hablaremos más adelante.

-**posibilidad de impedirlo**: se requiere no sólo el conocer el efecto, sino también la posibilidad de ejercer sobre él cierto poder, de lo contrario, *ad impossibilia nemo tenetur*.

-**obligación de impedirlo**: es decir, que haya un nexo obligante respecto de esta acción (ya que hablamos aquí de la imputabilidad de un acto malo y no del ejercicio de la generosidad, la abnegación o la caridad).

De este modo, en algunos casos, puede llamarse voluntario *in causa* el homicidio perpetrado por una persona alcoholizada; los actos de quien ha adquirido (y no retractado) un vicio que ahora debilita su voluntad, etc.

(d) Voluntario de doble efecto. Debemos también mencionar la relación que la voluntad tiene con un caso particular de efecto. Es lo que se llama la causa de doble efecto. Se asemeja (y al mismo tiempo se distingue) del voluntario indirecto. En ambos casos se habla de un efecto relacionado con un acto puesto anterior o concomitantemente; pero el voluntario indirecto hace referencia al caso en que un determinado efecto es voluntario por serlo su causa; en el caso de doble efecto, se analiza el caso en que un efecto no es voluntario a pesar de que la voluntad tiene una cierta conexión con la causa que le da origen. Se define el voluntario de doble efecto como "aquella acción de la cual se siguen dos efectos, uno bueno y otro malo, y la voluntad extiende su intención al acto que da origen a los dos y al efecto bueno, mientras que el efecto malo queda al margen de la intención del agente, y es tolerado únicamente por la inseparable conexión que tiene con la causa que busca el efecto bueno"[298]. Para que pueda hablarse de un auténtico caso de acción de doble efecto deben reunirse cuatro condiciones:

-Que la acción sea en sí buena, o al menos indiferente, porque nunca es lícito realizar acciones malas aunque se sigan efectos óptimos.

-Que el efecto inmediato o primero que se ha de producir sea el bueno, porque no es lícito hacer un mal para que sobrevenga un bien, según aquello de san Pablo: "non sunt facienda mala ut eveniant bona". El efecto malo debe ser así consecuente o al menos concomitante (lo cual puede entenderse en el orden temporal, físico o causal) de modo que nunca se convierta en **medio** para alcanzar el efecto bueno[299].

-Que la intención del agente sea recta, es decir, que se dirija al efecto bueno y el malo sea solamente permitido o "praeter intentionem". El efecto malo es permitido por la absoluta

[297] Cf. I-II, 6, 6.

[298] Cf. II-II,64,7.

[299] De este modo no es lícito, por ejemplo, abortar para salvar la vida de la madre, o mentir para salvar a un inocente.

inseparabilidad del bueno en este caso concreto, pero en sí mismo no ha de ser buscado o intentando[300].

-Que haya una causa proporcionada a la gravedad del daño que el efecto malo producirá: porque el malo es siempre una cosa materialmente mala, y como tal no es permisible a menos que haya una causa proporcionada[301]. El "proporcionalismo" moral ha hecho precisamente de esta "razón proporcionada" el criterio último de toda la moral, partiendo del falso presupuesto de que todo acto humano produce efectos buenos y malos, como analizaremos más adelante.

Desde el punto de vista ético digamos que sólo es lícito realizar una acción de la que se siguen un efecto bueno y otro malo, cuando se reúnen las cuatro condiciones anteriormente mencionadas, cuando es imposible aplazar el acto, y cuando no hay ninguna otra vía para alcanzar el efecto bueno. Esto porque un efecto malo no debe tolerarse si puede fácilmente evitarse.

Volviendo a la consideración general de la intervención de la voluntad en el acto humano, hay que añadir que la adhesión de la voluntad respecto de su objeto admite diversos grados. Se habla concretamente de adhesión (técnicamente: "consentimiento") **perfecto o imperfecto**. El consentimiento es **perfecto** cuando la voluntad adhiere plenamente al bien, real o aparente, que le propone la razón: es el modo normal con el que el hombre realiza sus actos ordinarios (es decir, sabiendo lo que hace y queriendo hacerlo). En cambio, es **imperfecto** si la voluntad se adhiere al objeto sólo de un modo parcial, sea porque hubo una advertencia semiplena, sea porque la voluntad misma no acabó de adherir al objeto.

El acto que no goza de consentimiento perfecto no es plenamente humano y, por consiguiente, tampoco plenamente responsable. La consecuencia moral más importante de esta afirmación es que los actos voluntarios imperfectos nunca constituyen pecado grave[302]. Sobre este consentimiento más o menos perfecto pueden surgir algunas dudas. Debe tenerse en cuenta lo siguiente:

(1º) La **realización del acto externo** presupone la perfección del consentimiento. Siempre que se llegue a la realización de un acto, se es plenamente responsable de las propias obras a menos que medie un obstáculo a su voluntariedad.

(2º) Cuando las dudas versan sobre los actos internos, deben examinarse los signos que las acompañan:

-cuando la duda se da respecto de una persona de conciencia delicada de ordinario habrá que inclinarse por la presunción de que no hubo culpa grave; al contrario, en personas laxas o endurecidas, habrá que suponer que sí, porque el no captar un cambio radical en ese acto cometido se debe generalmente a su modo habitual de obrar.

-siempre que medien signos de falta de plenitud de advertencia (cuando se está medio dormido, hay ebriedad no culpable, o pérdida parcial del uso de la razón) hay que presumir que el consentimiento fue imperfecto.

-si alguien se propone realizar un acto fácilmente ejecutable y no lo hace, se ha de presumir que no consintió perfectamente al deseo.

-en los pecados de pensamiento: si faltó completamente la lucha, hay que presumir el pleno consentimiento, aunque luego lo lamente; si se han puesto los medios para resistir, es presumible que el consentimiento sea a lo sumo imperfecto.

-cuando no se han puesto medios fácilmente accesibles (como la oración, el distraerse, etc.) ha de presumirse al menos consentimiento imperfecto.

2) El conocimiento en el acto humano.

---

[300] Por ejemplo en el caso de que una intervención quirúrgica sobre una mujer con el fin de extirpar un tumor maligno produzca como efecto malo la esterilización: este segundo efecto no puede ser querido por sí, sino permitido por la inseparabilidad que lleva con el primero.

[301] Así por ejemplo, la protección de la patria es una causa suficientemente proporcionada para entablar una guerra justa frente a un injusto agresor, pero no lo es el deseo de una gloria incluso buena.

[302] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1857.1859.

El acto humano procede de la voluntad "**con conocimiento del fin**", o mejor, "con conocimiento **formal** del fin"[303], lo que significa que no sólo conoce aquello en vista de lo cual se realiza la acción sino que eso mismo es conocido bajo su aspecto de objetivo que se quiere alcanzar, valorando su conveniencia en cuanto tal.

No es posible querer sino lo que previamente ha sido conocido por vía intelectual: "nihil volitum, nisi praecognitum". La inteligencia tiene capacidad para captar la realidad inteligible con verdadera certeza, aunque a consecuencia del pecado esté parcialmente oscurecida y debilitada. Gracias a esta facultad, el hombre penetra en la esencia de los objetos que le rodean, y los capta como buenos o malos, nocivos o provechosos, necesarios o contingentes en orden a lograr el fin de su existencia.

Tal es la función del entendimiento práctico, llamado así en cuanto sus juicios están orientados a aplicar en la práctica lo que es conocido. Estos juicios implican siempre valoración moral del acto, es decir, saber si la acción está ordenada al fin, o no lo está, y en consecuencia, valorar si es conveniente hacerla o no.

Por tanto, no son actos libres ni humanos los que el hombre realiza fuera del uso de la razón, sea esta carencia pasajera o permanente. Por eso las acciones de los dementes, de los ebrios o de los dormidos, no son libres. Estos actos no son morales, salvo que sean voluntarios *in causa*, como ya se ha dicho.

Este conocimiento implicado en el acto humano (y que es llamado genéricamente "advertencia") consiste en un juicio práctico que comprende tanto **lo que se realiza** (advertencia "psicológica") cuanto **su moralidad** (advertencia "moral"): el hombre que obra en su sano juicio **advierte** lo que está haciendo y las implicaciones morales que tiene el hacerlo. Tal advertencia admite, sin embargo, grados, y en función de tal o cual grado se considerará la libertad y la consiguiente responsabilidad del sujeto sobre su acto.

Los principales grados de advertencia que podemos indicar son los siguientes[304]:

(a) La más perfecta es la que se ejerce **en el momento mismo de la acción**, la cual, a su vez, puede tener muchos matices: puede consistir en una simple toma de conciencia de lo que se hace, o bien en un examen detallado y reflexivo del acto; asimismo, el conocimiento puede hacernos percibir distintamente la portada moral del acto puesto o tan solo hacerla entrever o suponer. Desde este punto de vista se habla (y tiene mucha relevancia para el juicio moral del acto) de **advertencia plena** y **advertencia semiplena**. La advertencia es **plena** cuando la persona conoce con sustancial plenitud lo que está haciendo y su valor moral (el ladrón sabe que está robando y que ese acto es malo); **semiplena** cuando no capta toda la sustancia del acto que realiza, como ocurre cuando se obra semidormido o en estado de ebriedad. También suele distinguirse (para referirse al grado de detalle con que es apreciado el acto) entre lo que se denomina **advertencia distinta** y **advertencia genérica**: la advertencia es **distinta** (o perfecta) cuando "distingue", o sea, cuando percibe clara y detalladamente la esencia y especie (psicológica y moral) del acto realizado; es **genérica**, confusa o imperfecta, cuando el sujeto se da cuenta que tal acción es buena o mala, e incluso gravemente buena o mala, pero no distingue su moralidad específica. Esta advertencia genérica no debe confundirse con conciencia dudosa, porque en el caso que nos ocupa no se duda sobre la bondad o maldad del acto, sino sobre la especie del mismo.

(b) La advertencia puede estar también ausente en el momento mismo de la acción pero habiendo existido en el momento en que se colocaba la **causa** de la acción actual. Será más o menos perfecta según el grado de certeza o probabilidad con que se haya previsto (o fuera previsible de suyo) que tal causa produciría tal o cual efecto.

Desde el punto de vista de la función del conocimiento en el obrar del hombre digamos que el acto se considera propiamente humano (y consecuentemente imputable a su autor) cuando es realizado con

[303] Cf. Rodriguez Luño, *Etica General*, cit., p. 118.

[304] Cf. O. Lottin,op. cit., I, pp. 93-94.

el mínimo de conocimiento que se requiere para que el mismo sea libre: es siempre necesario que sea una advertencia plena aunque basta la advertencia sobre la causa que dará origen al presente acto y asimismo que se trate de un conocimiento genérico sobre la sustancia y moralidad del mismo.

3) El proceso del acto voluntario

El acto humano se desenvuelve en tres momentos, el primero en torno al fin, en segundo en torno a los medios que conducen al fin; el tercero en el plano de la ejecución de los medios y de la consecución del fin. Tradicionalmente se indican doce pasos a través de los cuales el acto se va desplegando a través de una sucesiva interacción de la inteligencia y la voluntad y, en el plano de la ejecución, con el concurso de otras potencias imperadas por la voluntad.

"A la **primera aprehensión** de un fin -escribe Rodríguez Luño- se sigue una complacencia de la voluntad que se llama **amor**. Después hay un **juicio** que valora la posibilidad y el modo de alcanzarlo, al que puede seguir una firme decisión de obtenerlo a través de ciertas acciones: esa decisión se llama **intención**. Movida por la intención, la inteligencia **delibera** acerca de los medios (acciones finalizadas[305]) idóneos para conseguir o realizar ese fin, a los que la voluntad puede prestar o no su **consentimiento**. Se debe precisar después cuál de esas acciones es la más apropiada y la que se puede poner en práctica inmediatamente (**juicio de elección**), y se toma la **decisión interior** de hacerlo así (**elección**). Cuando se ha decidido lo que se hará aquí y ahora, hay que organizar y coordinar la actividad de las diversas potencias operativas (**imperio** racional), y de acuerdo con ese plan la voluntad mueve a las otras potencias (**uso activo** de la voluntad y **uso pasivo** de las otras facultades). Sigue la consecución del fin y el **gozo** en el fin poseído"[306].

[305] El autor llama -con un término técnicamente muy adecuado- "acción finalizada" a la acción que es ordenada a la voluntad hacia otro fin. Responde a lo que Santo Tomás designa como ea quae sunt ad finem: aquello que se ordena al fin.

[306] Rodriguez Luño, *Etica general*, cit., pp. 135-136.

ACTOS DE LA INTELIGENCIA	ACTOS DE LA VOLUNTAD
I. ORDEN DE LA INTENCION DEL FIN	
1. Simple aprehensión del fin *simplex aprehensio*	2. Primera complacencia del fin *simplex volitio*
3. Juicio de conveniencia *iudicium de possibilitate*	4. Intención del fin *intentio finis*
II. ORDEN DE LA ELECCION DE LOS MEDIOS	
5. Deliberación *consilium*	6. Complacencia *consensus*
7. Ultimo juicio práctico *iudicium discretivum*	8. Elección *electio*
III. ORDEN DE LA EJECUCION	
9. Orden o mandato *imperium*	10. Uso activo de la voluntad *usus activus*
11. Ejecución *usus pasivus* (puede ser de otra potencia)	12. Goce *fruitio*

Como indica el mismo Rodríguez Luño, este análisis se considera más bien de carácter estructural y no psicológico; es decir, que no debe ser interpretado como un conjunto de actos completos e independientes, que se suceden con una secuela temporal fija e irreversible, sino más bien como una individuación analítica de las modalidades que adquieren los actos de la razón práctica y de la voluntad, que dan lugar a una estructura unitaria y que, según los casos, puede actuarse de modo parcial o total[307].

De todos estos dos son los más importantes en cuanto representan los momentos esenciales del acto humano en su desarrollo interno: la intención y la elección. Precisamente, del valor moral de sus respectivos objetos se tomará luego, como veremos, la calificación moral sustancial del acto humano.

La intención[308]. La intención es el acto propio de la voluntad que consiste en el querer eficaz de un fin que, en su realidad fáctica, está distante de nosotros, de modo que **no resulta inmediatamente realizable o alcanzable**. Su **objeto** es un fin, algo visto y apetecido en sí y por sí, y que ha de ser alcanzado o realizado mediante una serie de acciones finalizadas a él.

La elección[309]. Es el acto propio de la voluntad que tiene por objeto **lo inmediatamente operable en vista de un fin intentado**. El objeto de la decisión o elección es la **acción finalizada** (es decir, ordenada al fin) que está inmediatamente en nuestro poder hacer o no hacer. Su **objeto** no puede ser un fin, porque el deliberar y elegirlo es ordenarlo a otra cosa, por lo cual siempre lo considera en cuanto **medio**. Su objeto es, por tanto, los medios y los fines no últimos[310].

[307] Cf. ibid., p. 136.

[308] Cf. Rodriguez Luño, cit., p. 137.

[309] Cf. Rodriguez Luño, cit., p. 138.

[310] Distinguimos entre medios y fines no últimos, en cuanto los medios corresponden a lo que hemos definido como bienes útiles, cuya instrumentalización admite diversas posibilidades sin alterar el valor moral de la acción (por ejemplo, el utilizar un vehículo para viajar o para vivir dentro de él); los fines no últimos son, en cambio, bienes honestos, que tienen un valor en sí, y una finalidad intrínseca respecto de otros fines superiores a los que están esencialmente ordenados por naturaleza; por tanto, éstos fines no últimos no admiten cualquier instrumentalización. Tal es el caso de las personas, de las virtudes, etc. (así, por ejemplo, no es moralmente bueno usar una virtud para hacerse adular, o una ciencia para enriquecerse).

4) Los elementos que dan la integridad al acto humano.

El acto humano en un riquísimo complejo que no se agota en la conjugación de la inteligencia y la voluntad. Estas facultades espirituales son facultades de un espíritu encarnado que no obra sino como unidad sustancial de cuerpo y alma, por lo cual su animalidad elevada al plano humano tiene una importancia fundamental en el acto humano, particularmente a través de las pasiones. Por otro lado, el hombre es una creatura llamada a la comunicación divina, por obra del misterio de la Redención de Cristo, ya comenzada en esta vida y con el fin de consumarse en la visión de Dios, por lo cual en el obrar humano se da una constante intervención de la gracia (cuando esta no es rechazada) que debe ser también presentada como realidad que completa este dinamismo humano que va en camino hacia la unión con Dios. Analizaremos detenidamente el influjo de las pasiones y de la gracia en el acto humano en sus respectivos tratados.

5) Las circunstancias del acto humano[311].

Todo acto humano es un acto "situado", es decir, realizado en un determinado tiempo y lugar, con una concreta modalidad, por un sujeto de particulares cualidades, etc. Esto es lo que le da su "rostro encarnado y concreto"[312]. Esta situación, modalidad e historicidad le adviene al acto por sus accidentes propios, los cuales reciben el nombre de **circunstancias del acto**. Las circunstancias designan, pues, todos los factores que forman el contorno en que se realiza la acción.

Aristóteles ya había hablado de ellas sin llamarlas "circunstancias"[313]. Fue Cicerón quien introdujo el término en el lenguaje ético. Etimológicamente proviene de ***circum stare***, estar alrededor. El nombre está tomado de las realidades espaciales y trasladado metafóricamente a los actos humanos. Designa dos aspectos de estas realidades: se trata de algo que está fuera de la sustancia de la cosa, pero que, al mismo tiempo, se adhiere al acto humano ya completo sustancialmente afectándolo de algún modo, lo cual pertenece al orden accidental[314]. Las principales que señala la moral son siete:

(a) el tiempo en que se realiza el acto (*quando*);
(b) el lugar en que es hecho (*ubi*);
(c) el modo de hacerlo (*quomodo*);
(c) la materia sobre la que versa (*circa quid* o *quid*);
(d) la cualidad del sujeto que lo realiza (*quis*);
(e) los motivos circunstanciales que mueven a realizarlo (*cur*);
(f) los medios empleados para su ejecución (*quibus auxiliis*).

También de la relación de estos elementos accidentales con la regla moral dependerá la moralidad del acto humano, por eso volveremos sobre ellas al analizar las fuentes de la moralidad.

2. LA LIBERTAD CREADA DEL ACTO HUMANO

La característica principal del acto humano es ser **libre**. Suele remarcarse que no todo acto que procede de la voluntad es libre, como ocurre con la tendencia natural de la voluntad hacia la felicidad en común. Sin embargo, como esta tendencia no designa propiamente ningún acto específicamente distinto del hombre sino el movimiento fundamental que informa y subyace a todo acto libre, en definitiva la distinción entre acto voluntario y acto libre no sobrepasa el plano puramente teórico[315].

---

[311] Cf. I-II, 7; G.M. Pizzuti, *Natura, implicazioni e limiti del concetto di "circunstantia" in Tommaso d'Aquino*, en: AA.VV., *L'etica della situazione*, Napoli 1974, pp. 57-72.

[312] Tettamanzi, cit., p. 476.

[313] Cf. Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, III, 2.

[314] "... Quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus et tamen attingunt aliquo modo actum humanum" (I-II, 7, 1).

[315] Cf. Rodriguez Luño, cit., p. 119.

Por tal motivo, podemos hablar indistintamente -salvo que se diga explícitamente lo contrario- de acto voluntario o libre.

En torno al problema de la libertad se contraponen numerosas teorías: las que la niegan, las que la minimizan, las que la absolutizan. Se puede, pues, decir claramente que "los problemas más debatidos... se relacionan, aunque sea de modo distinto, con un problema crucial: la libertad del hombre"[316]. Por este motivo nos detendremos en este punto algo más de lo que exige un tratado moral del acto humano, invadiendo momentáneamente el campo de la antropología.

1) Libertad y libre albedrío.

El acto libre es el acto más propio y perfecto del hombre; aquél en el cual alcanza su mayor dignidad y en el cual realiza su más plena semejanza con Dios: "Como dice el Damasceno, el hombre se dice hecho a imagen de Dios, en cuanto por imagen se entiende intelectual y de libre arbitrio y propia potestad"[317]. Santo Tomás ha propuesto diversas definiciones en torno a la libertad, así por ejemplo: potencia electiva de los medios, conservado el orden al fin[318]; potencia racional a cosas opuestas[319]; libre es quien es causa de sí[320]; voluntario previamente aconsejado[321].

Estas definiciones, en su diversidad, manifiestan la riqueza del concepto y la dificultad de circunscribirlo a una sola formulación. **Propiamente** la libertad consiste en el **señorío** que el hombre ejerce sobre sus propios actos en orden a su auténtico bien: estos actos son **suyos** porque emanan de él como de su principio eficiente y final (en el sentido de que asume un determinado fin como propio y coloca el acto que lo orienta hacia dicho fin). Santo Tomás expresa esto diciendo que "la elección versa sobre las cosas que están en nuestro poder"[322]. Este señorío o dominio lo distingue y separa de todos los demás seres cuya perfección está en dependencia de una forma particular inclinada por su naturaleza a un solo acto perfectivo: para éstos la perfección está dada por una inclinación espontánea, no libre, sino necesaria. También la libertad se fundamenta sobre una inclinación necesaria: la tendencia de la voluntad hacia el bien universal; y es posible porque ningún bien particular realiza esa universalidad del bien.

Por este motivo el señorío de la libertad se manifiesta de dos modos diversos: ante todo como capacidad de elegir **entre** diversos bienes, cuando ninguno de ellos **realiza** plenamente el Bien Universal; en segundo lugar como **capacidad** de querer y de poner el acto que nos une con la Realidad que realiza plenamente el concepto de Bien Infinito y Universal[323].

2) Posiciones respecto de la libertad.

Los negadores. En el pasado negaron la libertad las corrientes predestinacionistas, Lutero, los deterministas, el fatalismo, y en nuestros días la pone en duda la misma cultura moderna[324]. Algunas tendencias psicologistas fuertemente influenciadas por el determinismo materialista han contribuido a difundir la teoría de que la real o plena voluntariedad del comportamiento humano sería mucho menos frecuente de cuanto afirma una ética realista y cristiana. Afirman, por tanto, que el comportamiento

[316] VS, nº 31.

[317] I-II, Prólogo.

[318] Vis electiva mediorum servato ordine finis (I,83,4).

[319] Potencia rationalis ad opposita (I-II,13,6).

[320] Liber est qui est causa sui (Ad II Cor., III, III, nº 112).

[321] Voluntarium praeconsiliatum (In Eth., III, VI, nº 457).

[322] In Eth., III, 2, nº 447.

[323] El Catecismo resume la esencia de la libertad diciendo: "La libertad es el poder, radicado en la razón y en la voluntad, de obrar o de no obrar, de hacer esto o aquello, de ejecutar así por sí mismo acciones deliberadas. Por el libre arbitrio cada uno dispone de sí mismo. La libertad es en el hombre una fuerza de crecimiento y de maduración en la verdad y la bondad. La libertad alcanza su perfección cuando está ordenada a Dios, nuestra bienventuranza" (*Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1731).

[324] "La cultura moderna pone radicalmente en duda esta misma libertad" (VS, nº 33).

habitual del hombre no es sustancialmente libre; más aún, los que se precian de actuar con esa sustancial libertad, en la práctica obrarían a menudo condicionados por su constitución somática, por la educación, por la cultura, por el ambiente, por los complejos psicológicos, etc.[325]. La negación de la libertad no es sólo una proposición herética desde el punto de vista dogmático, sino destructora de los mismos fundamentos antropológicos necesarios para toda reflexión moral sobre el obrar humano[326].

Los que absolutizan la libertad. En el plano opuesto se encuentran quienes exaltan la libertad al punto de hacer de ella un valor absoluto y la fuente de todos los valores: "en esta dirección se orientan las doctrinas que desconocen el sentido de lo trascendente o las que son explícitamente ateas. Se han atribuido a la conciencia las prerrogativas de una instancia suprema del juicio moral, que decide categórica e infaliblemente sobre el bien y el mal"[327].

Los que deforman la libertad. Podemos mencionar las distintas teorías en torno a la naturaleza de la libertad: las que hacen de ella un acto exclusivamente intelectual (posición defendida por Prepositino de Cremona y Guillermo de Auxerre), o una tercera facultad distinta de la inteligencia y de la voluntad (Pedro de Capua, Esteban Langton, Godofredo de Poitiers), o bien un hábito (San Buenaventura, Robert Kilwardy, Alejandro de Halès), o la sola voluntad, independientemente de la inteligencia (Ockham, voluntaristas a ultranza, liberalismo).

La doctrina de la tradición magisterial y tomista. Finalmente, toda la tradición filosófica y teológica occidental, especialmente con Santo Tomás, sostuvo y sostiene que la libertad pertenece a la voluntad sustancialmente y a la inteligencia formalmente. Y esta es la doctrina que asume el Magisterio de la Iglesia en su enseñanza.

3) Existencia de la libertad.

Hay varias vías para llegar a la existencia de la libertad en el hombre:

Por la experiencia psicológica exterior. Cada hombre tiene experiencia de realizar actos libres, actos de elección y de preferencia sobre diversos objetos; actos en los cuales uno no es coaccionado sino que, por el contrario, el movimiento volitivo tiene origen en el sujeto y no es causado por nada ajeno a su propio querer. Se trata, por tanto, de una experiencia de dominio y señorío sobre nuestro propio obrar.

Por la experiencia interior de la conciencia. La conciencia demuestra también la existencia de la libertad, en cuanto nos reprende y nos alaba sobre nuestros actos. Ella nos reprende por los actos que hemos realizado porque podíamos no realizarlos y lo hicimos; nos alaba por los actos que hemos realizado pudiendo no hacerlos. Esto supone, pues, que somos la causa de tales actos.

Por el testimonio de la Revelación. La Sagrada Escritura atestigua explícitamente la existencia del libre albedrío en el hombre: "Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres" (Jn 8,32); "Dios desde el

---

[325] Contrariamente a esta posición, afirma Juan Pablo II: "El hombre puede ser condicionado, presionado, empujado por no pocos ni leves factores externos, como puede estar sujeto a tendencias, taras, hábitos ligados a su condición personal. En no pocos casos esos factores externos o internos pueden atenuar, en mayor o menor medida, su libertad y, por tanto, su responsabilidad y su culpabilidad. Pero es una verdad de fe, corroborada también por la experiencia y la razón, que la persona humana es libre. No se puede ignorar esta verdad, para descargar, sobre realidades externas -las estructuras, los sistemas, los demás- el pecado de los individuos singulares. Entre otras cosas, esto sería cancelar la dignidad y la libertad de la persona" (Exhort. apost. *Reconciliatio et poenitentia*, 16. También VS, nº 33).

[326] Por eso escribía Santo Tomás: "... Esta opinión es herética pues quita la razón del mérito y del demérito en los actos humanos. Pues no parece ser meritorio ni demeritorio quien por necesidad hace lo que de todos modos no puede evitar. Por tanto, debe ser enumerada entre las opiniones extrañas de la filosofía: porque no sólo contraría la fe, sino que subvierte (subvertit) todos los principios de la filosofía moral. Pues si no hubiese algo libre en nosotros, sino que nos movemos a querer por necesidad, se destruye la deliberación, la exhortación, el precepto y el castigo, la alabanza y el vituperio, todas realidades sobre las que versa la Filosofía moral. Las opiniones que destruyen los principios de alguna parte de la Filosofía, se dicen posiciones extrañas, como el decir que nada se mueve, lo que destruye los principios de la ciencia natural. Algunos se han inclinado a poner estas opiniones, en parte por su protervia, en parte por razones sofísticas que no pudieron resolver, como se dice en el IV libro de la Metafísica" (*De malo*, q.6, a.u).

[327] VS, nº 32.

principio creó al hombre y lo dejó en manos de su propio albedrío" (Eclo 15,14); "Para ser libres nos libertó Cristo" (Gál 5,1); "Habéis sido llamados a la libertad; sólo que no toméis de esa libertad pretexto para la carne" (Gál 5,13). El Magisterio se hace eco de estas sentencias[328]. La libertad, por tanto, es un dato de fe.

Por la reflexión racional. Todos los seres obran según su forma, ya que de ella se sigue la inclinación al obrar[329]. Ahora bien, a cada forma diversa se sigue un diverso modo de obrar:

(a) En los seres naturales "la forma de la cosa natural es la forma individuada por la materia; por tanto también la inclinación consiguiente está determinada a una sola cosa"[330].

(b) Los animales brutos se mueven por la forma aprehendida "por el sentido [y ésta] es individual, como lo es la forma de la cosa natural; y por tanto de ella se sigue la inclinación a un solo acto como en las cosas naturales"[331], pero ese acto al que se mueven "necesariamente" está determinado por el sentido, y según éste lo presente tal será el movimiento que suscitará "necesariamente"[332]. El objeto es aprehendido según las **diversas disposiciones** del sentido, y de esto depende que haya cierta diversidad de movimientos o reacciones, pero según sea aprehendido, es decir, según como caiga bajo el sentido, así será el movimiento necesario del apetito.

(c) Por el contrario, los seres racionales se mueven a partir de la forma conocida, pero la forma conocida es espiritual y universal[333]. De ahí que Santo Tomás haga equivaler libertad y racionalidad: "quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est", que en el hombre haya libre albedrío se sigue del hecho de que es racional[334].

4) El sujeto del libre albedrío.

La libertad deriva de la razón y de la voluntad y reúne a ambas en su acto. Por tanto, el libre albedrío no constituye una facultad distinta de la razón y de la voluntad, sino la prolongación de una y otra. Podemos precisar más diciendo que la elección es sustancialmente acto de la voluntad, que incluye y presupone el acto del entendimiento[335]. Santo Tomás dice que es una facultad, pero no distinta sino la **voluntad misma** en cuanto penetrada de **razón**: es la voluntad participando de la virtud de la razón[336].

La elección, que es el acto propio del libre albedrío, procede inmediatamente, como de su **principio inmediato**, de la **voluntad**[337]. Pero es un **querer ordenado**, es decir una volición penetrada y

---

[328] El Catecismo enseña: "Dios ha creado al hombre racional confiriéndole la dignidad de una persona dotada de la iniciativa y del dominio de sus actos. 'Quiso Dios dejar al hombre en manos de su propia decisión (Si 15,14), de modo que busque a su Creador sin coacciones y, adhiriéndose a El, llegue libremente a la plena y feliz perfección' (GS 17): 'El hombre es racional, y por ello semejante a Dios; fue creado libre y dueño de sus actos' (San Ireneo de Lyon)" (*Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1730).

[329] "En las cosas naturales se encuentra la forma, que es principio de acción, y la inclinación consiguiente a la forma, que se llama apetito natural, de los cuales se sigue la acción" (De malo 6).

[330] De malo 6.

[331] De malo 6.

[332] "...Porque el fuego es siempre cálido, pero a veces es recibido de una forma, a veces de otra, por ejemplo, a veces en forma deleitable (la fogata en una noche fría), ahora triste (en un incendio); por eso, a veces es huído, a veces es buscado" (De malo 6).

[333] "La forma entendida es universal, y bajo la misma pueden comprenderse muchas cosas; por tanto, como los actos versan sobre los singulares, en los cuales no hay nada que pueda adecuarse totalmente a la potencia universal, la inclinación de la voluntad permanece en estado de indeterminación hacia muchas cosas: como si el artífice concibiese la forma de casa en universal bajo la cual pueden comprenderse diversas figuras de casas, su voluntad podría inclinarse a hacer una casa cuadrada o redonda, o de otra forma" (De malo 6).

[334] I,83,1.

[335] I-II,13,1.

[336] II Sent., d.24, q.1, a.2; De ver., 24,6; S.Th.,I, 83, 2.

[337] Santo Tomás lo muestra por dos razones: 1º Por el objeto de la elección (cf. I, 83, 3): lo que se elige son los medios para alcanzar el fin, que tienen razón de bien, es decir, los bienes-medios. Se trata, pues, de un acto de la voluntad porque su objeto es el bien. 2º Elegir es querer un bien con preferencia a otro y aceptarlo (cf. De ver. 22, 15). Por más que la razón

fuertemente matizada de un elemento racional. La elección significa **selección** de un objeto con preferencia de otros, lo cual entraña **comparación y juicio de valor**. Por tanto, **la elección es un acto de la voluntad presuponiendo un acto intelectual**. Y como siempre la potencia dirigente imprime su forma a la actuación, Santo Tomás atribuye la elección **formalmente** a la razón (formal en el sentido de forma extrínseca), y **sustancialmente** a la voluntad. Por eso, de un modo muy conciso la *electio* es definida en la Ética como un *voluntarium praeconsiliatum*[338].

5) División de la libertad.

El acto propio del libre albedrío no se agota en el moverse con plena conciencia y sin coacción cuando podría no hacerlo (llamada **libertad de "ejercicio"**), sino también el moverse en un sentido o en otro, querer un bien u otro (**libertad de especificación**). A su vez, suele distinguirse esta última en libertad de "disparidad" (entre dos bienes) y libertad de "contrariedad" (entre el bien y el mal), la cual no es una perfección sino un defecto de la libertad limitada y falible de la creatura[339].

Esta doble libertad sólo es posible si el libre arbitrio goza de una doble indeterminación o indiferencia: hacia el obrar o no obrar y hacia el obrar en un sentido o en otro. No debemos entender, sin embargo, esta indiferencia en un sentido negativo, como indigencia. Por el contrario es una indiferencia que se funda en la perfección del ser de la voluntad que sobreexcede a los bienes particulares que se le presentan y no se siente atraída con necesidad por ninguno de ellos sino sólo por el bien universal.

6) Interacción entre inteligencia y voluntad en el acto libre.

Mutuo influjo. La libertad resulta de la conjunción entre inteligencia y voluntad, y esto es posible porque se da un mutuo influjo entre ambas potencias ya que el objeto de una es, bajo cierto aspecto, también objeto de la otra[340]. Para Santo Tomás, como para Aristóteles, la elección comporta un juicio y un deseo tan estrechamente ligados que resultan inseparables. Asimismo Aristóteles define la elección por una doble fórmula que reúne por igual la inteligencia y la voluntad: la elección, dice él, es "intellectus appetitivus vel appetitus intellectivus", es decir, una razón que desea o un deseo que razona.

Intervención de la inteligencia. Dice Santo Tomás que la libertad depende "formalmente" de la razón, y también que la inteligencia mueve en cuanto a la especificación. Hay que entender esto en el sentido de "forma extrínseca", de ejemplaridad, en la medida en que presenta el bien que "especificará" el acto libre, conformándolo como tal o cual elección. En efecto, la influencia del entendimiento es por modo de luz, de iluminación o descubrimiento de la realidad.

El acto racional por el cual la inteligencia presenta un objeto como "elegible" es lo que se denomina el juicio práctico, juicio de elección o juicio existencial. En el acto humano la inteligencia interviene con distintos actos (el juicio de posibilidad, la deliberación o consejo, el juicio práctico). Sin embargo,

---

establezca la preferencia o discierna cuál es el mejor bien, no se da elección mientras la voluntad no se incline a un bien más que a otro y lo abrace, porque ella no sigue necesariamente a la razón, sino que el elegir o querer con preferencia es un acto elícito de la voluntad.

338 Cf. In Eth., III, 6, nº 457.

339 Esta libertad de especificación es consecuencia de la impregnación de la luz intelectual en la voluntad, en virtud de la cual esta última no está atada a ningún bien particular, sino solamente a lo que ve como bien universal.

340 "Si consideramos los objetos de la voluntad y del intelecto, encontraremos que el objeto del intelecto es el primer principio en el orden de la causa formal, pues su objeto es el ente y la verdad; mientras que el objeto de la voluntad es el primer principio en el género de la causa final, pues su objeto es el bien, bajo el cual se comprenden todos los fines, como bajo la verdad se comprenden todas las formas aprehendidas. Por lo cual, también el bien, en cuanto es cierta forma aprehensible, se contiene bajo la verdad como un cierto 'verum'; y la verdad, en cuanto es fin de la operación intelectual, se contiene bajo el bien como cierto bien particular" (De malo 6).

es el juicio práctico el momento intelectual clave en el proceso electivo, puesto que es el que da efectivamente forma a la elección presentando un bien particular como conveniente aquí y ahora[341].

Sobre este juicio práctico hay que tener en cuenta **dos cosas**. **Por un lado**, el **contenido** de este juicio es una verdad que podemos llamar "existencial" (o también "práctica"), para distinguirla de las verdades que podríamos denominar "formales" (puramente especulativas). Hay verdades que son simplemente formales, como por ejemplo, "la tierra gira en torno al sol"; si su contraria fuese verdadera nuestra existencia no cambiaría en nada. En cambio hay verdades que comprometen nuestro modo de obrar: nuestra vida no sería exactamente igual si en vez de ser verdadera la afirmación que dice "hay que respetar los bienes del prójimo", lo fuese su contraria.

En segundo lugar, el juicio práctico no es un juicio sobre la "bondad" o la "razón de bien" de un determinado objeto (más propiamente: de un determinado comportamiento), sino un juicio sobre la **conveniencia** de ese objeto, lo cual añade algo al juicio sobre su simple bondad. Porque lo que mueve la voluntad no es la mera bondad sino la conveniencia: "el objeto que mueve la voluntad es el bien conveniente aprehendido; de donde se sigue que si se propone algún bien aprehendido bajo razón de bien, pero no en razón de conveniente, no moverá la voluntad"[342]. De aquí se ve que para la elaboración de este juicio se pone en juego no sólo la ciencia de quien realiza el acto, sino sus inclinaciones, disposiciones y circunstancias. El juicio práctico no es un juicio puramente especulativo, sino impregnado de afectividad y con consecuencias prácticas muy comprometedoras para el sujeto y su conducta.

Por estas dos razones se entiende que el juicio práctico es un juicio que puede estar influenciado. Y de hecho sobre él ejercen un importante peso las pasiones (por tanto el apetito sensible) y, principalmente, los hábitos morales de la misma voluntad. Es decir que al formular este juicio el intelecto en cierto modo **depende** de la voluntad, la cual **dirige** u **orienta** la inteligencia en un sentido bien definido que está en función del fin pre-elegido; le da lo que Fabro llama una "orientación de elección"[343].

Intervención de la voluntad. La voluntad ejerce una causalidad eficiente, o *quoad exercitium*: es ella la que quiere (o no quiere) querer y la que quiere (o no quiere) el objeto presentado por la razón. Es más, es la que mueve a la inteligencia a indagar sobre los "elegibles": "...La voluntad se mueve a sí misma y a todas las otras potencias. Pues entiendo porque quiero; y de modo similar uso de todas las potencias y hábitos porque quiero"[344].

La mejor expresión de este aspecto está subrayado en la definición del ser libre como *causa sui* (causa de sí, o "autodeterminación") que enfatiza más el aspecto enérgico, dominativo o potestativo, de la voluntad[345]. Por eso, hemos de considerar la expresión, ante todo, como referencia a la causalidad eficiente, por la cual la voluntad se mueve a sí misma. Este es el principio del señorío de la voluntad[346].

---

[341] Por eso este juicio es uno de los momentos esenciales que perfeccionará la virtud de la prudencia.

[342] De malo 6.

[343] Cf. Cornelio Fabro, *La dialectica d'inteligenza e volontà...*, en: *Riflessioni sulla libertà*, Ed. Maggioli, Rimini 1983, p. 74. Por eso la Veritatis Splendor dice: "...Para poder 'distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto' (Rom 12,2) sí es necesario el conocimiento de la ley de Dios en general, pero ésta no es suficiente: es indispensable una especie de 'connaturalidad' entre el hombre y el verdadero bien (cf. II-II, 45, 2). Tal connaturalidad se fundamenta y se desarrolla en las actitudes virtuosas del hombre mismo..." (VS 64). El mismo Santo Tomás indica tres formas diversas según las cuales la inteligencia presenta generalmente el objeto, es decir, elabora el juicio de valor sobre el objeto (De malo, 6): a. Considerando racionalmente (sopesando) los bienes y viendo las razones de conveniencia de cada uno y presentando imparcialmente el mejor (el es modo más propio, más racional, más calculado y frío); b. Considerando un solo aspecto o circunstancia que hace conveniente y elegible ese objeto, abstrayendo del resto (es lo que sucede cuando se deja llevar por una una "inspiración" o una "ocurrencia"); c. Considerando la conveniencia de un determinado bien por influencia de las disposiciones del hombre (los hábitos y pasiones), "según es cada uno, así le parece a él el fin".

[344] De malo 6.

[345] En el Comentario a la Politica de Aristóteles, el Aquinate explica la expresión negando, ante todo, la interpretación del causa sui en el sentido de una causalidad sobre el mismo ser (en este sentido dice: "nihil enim est causa sui"). Seguidamente encauza la exégesis del texto aristotélico como causalidad en el plano de la operación ("causa sibi operandi"), lo cual se verifica en un doble género de causalidad: en cuanto a la causalidad eficiente y en cuanto a la causalidad final ("in ratione agentis et in ratione finis"): "Hay que entender que, como dice el Filósofo en el primer libro de la Metafísica, libre es quien es causa de

Obrar "causa sui" o "ex seipso" significa que el principio del movimiento voluntario es un principio interior y que el sujeto libre tiene dominio sobre su acto. No significa, en cambio, la exclusión de la causalidad divina que, como causa primera, es siempre requerida por las causas segundas y de la cual depende la primera moción de la voluntad humana[347].

7) El objeto de la elección: ea quae sunt ad finem.

La materia de la elección no es el fin en cuanto tal sino las vías y medios para alcanzar el fin: "ea quae sunt ad finem", aquello que se ordena al fin[348]. Por eso distingue claramente Santo Tomás los actos de la voluntad que miran al fin (simplex voluntas, intentio) del acto de elección: "La voluntad [entendida como simple volición o voluntad inicial, no como facultad] versa más sobre el fin que sobre aquello que se ordena al fin. Porque lo que se ordena al fin lo queremos por el fin. Por él queremos cada cosa, y a él más que a cada una de ellas. La elección, en cambio, se refiere sólo a lo que se ordena al fin, y no al fin mismo. Porque el fin se presupone, como ya predeterminado. En cambio, las cosas que se ordenan al fin son buscadas para disponerlas al fin. Como la salud, que es el fin de la medicación, la queremos principalmente, mientras que elegimos las medicinas por las que llegamos a la salud. Del mismo modo, queremos ser felices, lo cual es el Fin Ultimo, pero no decimos que elegimos ser felices"[349].

---

sí mismo (liber est qui est sui ipsius causa). Lo cual no puede entenderse en el sentido de que alguien sea causa primera de sí: en efecto, en este sentido, nada es causa de sí; sino que hay que entender que libre es aquel que, según algo propio suyo es causa de su propio obrar. Por tanto, es verdad que aquel que es libre es causa de sí en un doble género de causalidad: tanto en razón de la causalidad agente, como de la final. En razón de agente, en cuanto obra por cierto principio que es principal en él. En razón de finalidad, en cuanto obra en orden al dicho fin según aquél principio" (In Polit., L. VII, l. 2, nº 1075).

[346] Por eso dice Santo Tomás: "La voluntad es dueña de su acto, y a ella pertenece el querer y el no querer. Lo cual no sucedería si no tuviese potestad de moverse a sí misma al acto de querer. Por tanto, se mueve a sí misma" ("Voluntas domina est sui actus, et in ipsa est velle et non velle. Quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam" (I-II,9,3, sed contra). Y también: "El libre albedrío es causa de su propio movimiento, porque el hombre por el libre albedrío se mueve a sí mismo a obrar" (I, 83, 1 ad 3). Finalmente: "Libre es quien es causa de sí... por esto quien obra por sí mismo, obra libremente" (Ad II Cor., III, III, nº 112).

[347] El Aquinate lo afirma en el De Potentia: "se dice que la voluntad tiene dominio sobre su acto no por exclusión de la causa primera, sino porque la causa primera no obra en la voluntad de modo tal que la determine ad unum necesariamente al modo de la determinación de la naturaleza; por tanto la determinación del acto queda en poder de la razón y de la voluntad" (De Pot., q. 3, a. 7, ad 13). Es más, es analizando este acto y partiendo de que la voluntad para moverse a sí misma a querer algo (respecto de lo cual está en potencia) debe estar previamente en acto (respecto de otra cosa), llega Santo Tomás a la conclusión de que la primera moción a querer debe ser atribuida a la influencia de una causa externa, que no puede ser otra que Dios: "Es manifiesto que la voluntad se mueve a sí misma; así como mueve las demás potencias, así se mueve a sí misma. No se sigue de aquí que la voluntad esté en potencia y en acto bajo el mismo respecto... [sino que] por el hecho de que el hombre quiere algo en acto, se mueve a querer otra cosa en acto; como por el hecho de querer la salud se mueve a querer tomar el remedio; por el hecho de querer la salud se mueve a aconsejarse sobre aquellas cosas que producen la salud, y una vez determinado el consejo quiere recibir el remedio. Por tanto, a la voluntad de recibir el remedio le precede el consejo, y éste a su vez procede de la voluntad de querer aconsejarse. Como la voluntad se mueve por el consejo, y el consejo es una cierta inquisición no demostrativa sino presentando opuestas posibilidades, entonces la voluntad no se mueve a sí misma necesariamente. Pero como la voluntad no siempre quiere buscar consejo, es necesario que sea movida por otra cosa a querer aconsejarse; y si esto lo hace por sí misma, es necesario que el consejo preceda al movimiento de la voluntad y que el acto de la voluntad preceda al consejo; y como no puede continuarse al infinito, es necesario poner que, en cuanto al primer movimiento de la voluntad, la voluntad de quien no está siempre en acto de querer sea movida por algo exterior, a partir de cuya moción (instinctu) al voluntad comience a querer. Algunos dijeron que esta moción proviene de los cuerpos celestes. Pero esto no puede ser... Queda por tanto, como concluye Aristóteles en el cap. sobre la buena Fortuna [lib. VII de la Moral a Eudemo, cap. XVIII] que aquello que mueve primeramente la voluntad y el intelecto es algo que está por encima de la voluntad y del intelecto, a saber, Dios; el cual como mueve todas las cosas según la razón propia de cada cosa que mueve, como lo leve hacia arriba y lo pesado hacia abajo, también mueve la voluntad según su condición, no por necesidad, sino como encontrándose indeterminada hacia muchas cosas" (De malo 6).

[348] Cf. I-II, 13, 3.

[349] In Ethicorum, III, 5, nº 446.

Santo Tomás aclara que, si bien el acto de elección no tiene como objeto el fin sino aquello que se ordena a éste, hay que tener en cuenta que algunos fines son, a su vez, medios respecto de otros fines más elevados y, en cuanto tales, caen bajo el acto de elección.

De este modo, podemos evidenciar tres elementos propios de la libertad humana: 1º no se opone a la atracción necesaria del fin último; 2º en la relación de la voluntad con las realidades contingentes, se presenta como capacidad de elegir entre aquellos bienes que se presentan como realizaciones parciales del Bien Supremo y, por eso mismo, como medios para alcanzar ese fin; 3º sólo se ejerce verdaderamente cuando elige entre los posibles medios que conducen al fin (porque esa es la razón propia de los "medios") y no en caso de elegir algo que no la lleva al fin. Este es el sentido de una de las definiciones que recordamos al inicio: ***vis electiva mediorum servato ordine finis***. Potencia electiva de los medios conservado el orden al fin. El poder de elección constituye una perfección mientras se mantenga el orden al fin (servato ordine finis).

8) La libertad de elegir entre el bien y el mal.

El enraizamiento de la libertad en la inteligencia y en la voluntad produce en ella una orientación hacia aquello que tiene cualidad de bien y de verdad: "La libertad, como perfección del hombre, debe tener como objeto, lo verdadero y bueno"[350]. Por este motivo, la posibilidad de hacer el mal, que contraría esta doble cualidad, no pertenece, según Santo Tomás, a la naturaleza de la libertad; es, tan solo, un signo de su limitación y deficiencia[351]. Lo mismo dice León XIII, asumiendo la doctrina del Aquinate: "el poder pecar no es libertad"[352].

Es en este mismo sentido que San Agustín insiste reiteradamente en identificar la libertad con la elección recta del bien[353]. Así, por ejemplo, dice que la libertad alcanza su perfección cuando se constituye en **libertad del error**, es decir, liberación del error y sujeción a la verdad; en **libertad del pecado**: "la primera libertad es carecer de crímenes"[354]**;** en **libertad de las pasiones desordenadas**[355]; en **libertad de la ley**[356]; **libertad de la muerte**; **libertad del tiempo**[357].

El motivo fundamental es la dependencia de la libertad respecto de la verdad y del bien verdadero: "la libertad depende fundamentalmente de la verdad. Dependencia que ha sido expresada de manera límpida y autorizada por las palabras de Cristo: 'Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres' (Jn

[350] León XIII, *Immortale Dei*, nº 38.

[351] "No pertenece a la esencia del libre albedrío el estar indeterminado respecto del bien y del mal, porque el libre albedrío está, de por sí, ordenado al bien, y no tiende al mal sino por una deficiencia" (II Sent., d. 25, q. 1, a. 1 ad 2. Cf. De Ver., 22, 6; cf. 24, 9 corpus y ad 1). Lo mismo dice en la Suma al hablar de la libertad de los ángeles: "El que el libre albedrío pueda elegir entre diversas cosas de modo conforme al orden al fin, revela la perfección de la libertad; pero el que elija una cosa separándose del orden al fin (en lo cual consiste el pecar) revela más propiamente una deficiencia de la libertad. Por eso, en los ángeles y en los bienaventurados, que no pueden pecar, se da una libertad más grande que en nosotros que podemos pecar" (I, 62, 8 ad 3).

[352] "... Puede suceder, y sucede, en efecto, muchas veces, que el entendimiento propone a la voluntad lo que en realidad no es bueno, pero tiene varias apariencias de bien, y a ello se aplica la voluntad. Pero así como el poder errar y el errar de hecho es vicio que arguye un entendimiento no del todo perfecto, así el abrazar un bien engañoso y fingido, por más que sea indicio de libre albedrío, como la enfermedad es indicio de vida, es, sin embargo, un defecto de la libertad... Acerca de esto discurre con frecuencia el Doctor Angélico, para llegar a concluir que el poder pecar no es libertad, sino servidumbre... Con bastante claridad vieron esto los filósofos antiguos, singularmente cuantos enseñaban que sólo era libre el sabio, y es cosa averiguada que llamaban "sabio" a aquel cuyo modo de vivir era según naturaleza, esto es, honesto y virtuoso" (León XIII, Libertas, nº 7).

[353] Cf. Agostino Trapè, *S.Agostino: Introduzione alla Dottrina della grazia. II. Grazia e Libertà*, Città Nuova, Roma 1990. pp. 81-89.

[354] "Prima libertas est carere criminibus" (In Io. ev., tr. 41,9).

[355] "Solus iustus est liber", "sólo el justo es libre" (Serm., 161,9).

[356] "No es lo mismo estar en la ley que estar bajo la ley; el que está en la ley obra en conformidad con ella; quien está bajo la ley, está obligado a moverse según ella. El primero es libre, el segundo es esclavo..." (Exp. in Ps. 1,2).

[357] "Liberados del tiempo y sumergidos en la eternidad" (Exp. in Ps., 99,7).

8,32)"[358]. Esta dependencia constitutiva de la libertad respecto de la verdad no anula en el hombre la posibilidad de elegir un mal (por los aspectos de bondad que todo mal particular encierra), por un lado porque la nuestra es una "libertad real, pero contingente"[359], y por otro porque es una libertad históricamente herida por el pecado original[360].

De este modo se ve el alcance profundo de aquellas afirmaciones del Concilio Vaticano II: "La verdadera libertad es el signo más alto de la imagen divina en el hombre. Porque quiso Dios *dejar al hombre en manos de su propia decisión* (Ecclo 15,14) de suerte que **espontáneamente busque a su Creador y llegue libremente a su felicidad por la adhesión a El**. Mas la verdadera **dignidad del hombre** requiere, que él actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido y guiado por una convicción personal e interna, y no por un ciego impulso interior u obligado por mera coacción exterior. Mas el hombre no logra esta dignidad sino cuando, liberado totalmente de la esclavitud de las pasiones, tiende a su fin **eligiendo libremente el bien**, y se procura, con eficaz y diligente actuación, los medios convenientes. Ordenación hacia Dios, que en el hombre, herido por el pecado, no puede tener plena realidad y eficacia sino con el auxilio de la gracia de Dios. Cada uno, pues, deberá dar cuenta de su propia vida ante el tribunal de Dios, según sus buenas o sus malas acciones (cf. 2Co 5,10)"[361].

El fundamento de todo cuanto hemos dicho se encuentra en el hecho de que nuestra libertad hunde sus raíces la inteligencia y en la voluntad y, por tanto, en las inclinaciones naturales hacia el bien y hacia la verdad, que son constitutivas de la voluntad y de la inteligencia. Por tal motivo, no se puede concebir la libertad auténtica (perfección del sujeto) como libertad de indiferencia (capacidad de elección entre el bien y el mal), en cuanto el libre albedrío no puede ser indiferente al bien o a la verdad, ya que estos son los términos naturales de las facultades que, conjugadas, conforman su propia naturaleza (del mismo modo que la inteligencia no está indeterminadamente inclinada a la verdad o a la falsedad, o la voluntad al bien o al mal)[362].

3. LOS IMPEDIMENTOS DEL ACTO HUMANO VOLUNTARIO.

---

[358] VS, nº 34. Y más adelante: "Según la fe cristiana y la doctrina de la Iglesia 'solamente la libertad que se somete a la Verdad conduce a la persona humana a su verdadero bien. El bien de la persona consiste en estar en la Verdad y en realizar la Verdad'" (VS nº 84).

[359] VS, nº 86.

[360] Por eso: "la razón y la experiencia muestran no sólo la debilidad de la libertad humana, sino también su drama. El hombre descubre que su libertad está inclinada misteriosamente a traicionar esta apertura a lo Verdadero y al Bien y que demasiado frecuentemente prefiere, de hecho, escoger bienes contingentes, limitados y efímeros. Más aún, dentro de los errores y opciones negativas, el hombre descubre el origen de una rebelión radical que lo lleva a rechazar la Verdad y el Bien para erigirse en principio absoluto de sí mismo: 'Seréis como dioses' (Gén 3,5). La libertad, pues, necesita ser liberada. Cristo es su libertador: 'para ser libres nos libertó' él (Gál 5,1)" (VS, nº 86).

[361] GS, nº 17.

[362] Ésta es la diferencia más profunda entre el concepto que el tomismo y el nominalismo tienen de la libertad, pues éste último la concibe esencialmente como libertad de indiferencia, es decir, como capacidad de elegir entre el bien y el mal; mientras que el tomismo coloca la perfección de la libertad en la libertad de cualidad, es decir, en la capacidad de buscar y elegir el bien verdadero. Por este motivo, algunos teólogos hablan de perfecta libertad aun cuando se ame el bien de tal modo que no pueda no amarse, como es el caso de la visión beatífica: el que ve a Dios cara a cara lo ama con un acto de perfecta libertad porque quiere, con ese señorío total sobre sus actos que goza en el cielo, tender a ese fin y no puede no quererlo al serle presentado por la inteligencia como el bien soberano. Es lo que llaman algunos comentadores de Santo Tomás "libertad por eminencia": "Cuando se propone a la voluntad un objeto tal que llena (implet) toda su capacidad y universalidad porque es el bien sumo y universal, mueve mucho más perfecta y noblemente, porque mueve más universal y adecuadamente. Y así, si bien quita la indiferencia de la libertad, sin embargo, en cuanto no la quita disminuyendo y aminorando la universalidad y la plenitud del juicio, sino más bien plenificando y cubriendo toda su capacidad y universalidad, no se trata de un modo más imperfecto que el mismo modo de la libertad, sino de uno más alto y más eminente, ya que cubre toda aquella indiferencia. Y por tanto, tiene libertad eminentemente: porque la libertad nace de la universalidad en el modo de obrar y aquél bien y aquella moción llenan y cubren toda esta universalidad" (Cf. Juan De Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, in I-II, d. 3, a. 7, Ed. Solesmes, t. V, nº 48, p. 239, y nº 60, p. 241).

Como los principios esenciales del acto humano son la inteligencia y la voluntad, serán impedimentos del mismo todos aquellos factores que privan o disminuyen la integridad de cualquiera de estos dos elementos. Es decir, la **ignorancia** que se opone al conocimiento; la **violencia** o coacción sobre los actos externos; las **pasiones** en la medida en que obscurecen la razón, particularmente el **miedo** porque es el estado de ánimo que de ordinario más turba el uso de la libertad; los **hábitos y costumbres** que nos inclinan a obrar según predisposiciones ya adquiridas; finalmente, las **perturbaciones psicológicas**, que disminuyen o anulan completamente el dominio sobre los propios actos[363].

1) Impedimentos próximos.

(a) La violencia[364].

Noción. La violencia es la acción exterior que fuerza a la persona para que actúe contra su voluntad. Por eso, por contraposición con la definición dada del voluntario, se dice que proviene de un **principio extrínseco** contra la inclinación del apetito racional. Para que se verifique violencia o coacción física se requiere: ante todo, que sea ejercida por otro, pues nadie puede causarse violencia a sí mismo; en segundo lugar, que se oponga al querer del sujeto: si éste cede o colabora aunque sólo sea en un cierto modo, ya no se puede hablar de violencia, al menos perfecta.

Además de la violencia física existe una violencia de orden moral: la presión que se puede ejercer sobre una persona a base de promesas, de amenazas, de halagos, de propaganda, etc. Esta forma de violencia no suprime nunca la voluntariedad del acto, aunque en algunas ocasiones pueda constituir una forma de presión análoga al miedo, y en tal caso se le deben aplicar los principios que luego veremos.

Principios morales. Es totalmente distinta la relación con el principio extrínseco cuando se trata del acto interno de la voluntad y cuando se trata de los actos externos.

-El **consentimiento** de la voluntad (acto propio) **no puede ser causado por ninguna fuerza ajena** a la misma voluntad. Sería contradictorio un movimiento a la vez voluntario y violento. El acto interno de la voluntad nunca puede ser forzado, porque esta potencia se mueve intrínsecamente a sí misma hacia el fin que quiere[365]. Aun en el caso de que el sujeto sufra coacción externa, no por eso su voluntad ha de doblegarse; puede interiormente rechazar lo que se le propone.

-**Los actos externos hechos bajo violencia física total o parcial son total o parcialmente involuntarios**. Una fuerza exterior puede obligar a hacer o impedir que se realice un acto externo. En tal caso hay que distinguir:

Cuando se resiste todo lo que se puede y no se consiente interiormente, el acto es totalmente involuntario. Hay que tener en cuenta que este "todo cuanto se puede" no obliga a llegar a la muerte del agresor, aunque sería lícito si es el único medio para repeler una agresión gravemente injusta. El no usar de este derecho, aceptando incluso la muerte propia representa un gran acto de caridad; tal es el caso de muchos mártires.

Cuando se resiste parcialmente, pero no se consiente interiormente, el acto tiene algo de responsabilidad por no poner todos los medios. Sin embargo, para juzgar el acto hay que tener en cuenta la conciencia subjetiva, es decir, si el sujeto hizo **todo cuanto se creía obligado** a hacer.

Cuando no se resiste exteriormente y se consiente interiormente, no puede hablarse de violencia.

---

[363] "La imputabilidad y la responsabilidad de una acción pueden quedar disminuidas e incluso suprimidas a causa de la ignorancia, la inadvertencia, la violencia, el temor, los hábitos, los afectos desordenados y otros factores psíquicos o sociales" (Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1735).

[364] Cf. I-II, 6, 4-5.

[365] Cf. I-II, 6, 5, ad 1.

(b) La ignorancia[366].

Noción. La ignorancia es la carencia del conocimiento requerido para el acto moral en un sujeto capaz y obligado a poseer dicho conocimiento. Mientras la violencia anula la libertad del acto externo al sustraerlo al dominio de la voluntad, la ignorancia la destruye o debilita al impedir el conocimiento necesario para la voluntariedad del acto.

Difiere de la **nesciencia** o simple falta de conocimiento que un sujeto no tiene obligación de poseer, como el médico que desconoce las ciencias matemáticas. No se puede hablar, en cambio, de nesciencia respecto de aquello que un hombre **debe** conocer para su salvación, y para cumplir rectamente los deberes de su propio estado y profesión, por cuanto está obligado (según sus propias y personales condiciones) a adquirirlo.

Más estrechamente se relaciona con la ignorancia el error y la inadvertencia. El **error** consiste en la aprobación de algo que es falso como si fuese verdadero. Puede tener origen en un fallo del proceso operativo de la razón (juicio o raciocinio), o bien, en la voluntad que inclina a la inteligencia a errar. La **inadvertencia**, en cambio, es la falta de conocimiento requerido para el acto singular: se conoce, por ejemplo, un principio general pero no se advierte que éste caso concreto se coloca dentro de él.

El error y la ignorancia sobre las verdades éticas fundamentales, **si proceden de culpa o negligencia**, no excusan de pecado, sino que en sí mismos son pecados. Como el hombre está por naturaleza ordenado al conocimiento y amor de Dios, no querer plantearse, por ejemplo, temas como el fin último de la vida es, en sí mismo, un desorden moral.

La ignorancia no puede sanarse "mientras el espíritu no sea liberado de una enfermedad hoy muy difundida, y que es **mortal**: la **indiferencia hacia la verdad**. Cuando hay esta indiferencia, la persona no toma interés por la formación de la propia conciencia y termina, tarde o temprano, por confundir la fidelidad a la conciencia con la adhesión a cualquier opinión personal o de la mayoría... No se encuentra la verdad si no se la ama; no se conoce la verdad si no se quiere conocerla"[367].

División. La ignorancia se dice **físicamente invencible** cuando no hay posibilidad humana de adquirir el conocimiento del que se carece. En cambio, se denomina **moralmente invencible** cuando costaría grandes trabajos adquirirlo. Se dice **vencible** cuando puede adquirirse el conocimiento debido con algunos esfuerzos (estudiando, leyendo, preguntando).

Cuando lo que se ignora es una ley se habla de **ignorancia de derecho** (o *iuris*); cuando se ignora un hecho contenido en la ley se habla, en cambio, de **ignorancia de hecho** (o *facti*). Por ejemplo, es ignorancia de derecho el desconocer que se debe ayunar en determinados días del año señalados por la Iglesia, o que hay algunos días fuera de los domingos en que también está preceptuado oír Misa. En cambio, es ignorancia de hecho el ignorar que hoy es el día en que corresponde ayunar según las leyes eclesiásticas.

En cuanto a la relación con el acto que se hace a causa de la ignorancia o con ignorancia, se habla de ignorancia **antecedente**, **concomitante** y **consiguiente**:

-Ignorancia **antecedente** es aquella que **es causa del acto**; es decir, que tal acto no se hubiera dado a no ser porque se ignoraba algo esencial del mismo. Por ejemplo, quien roba a un pobre creyéndolo rico.

-Ignorancia **concomitante** es la que coexiste accidentalmente con el acto o la omisión causados por **otro motivo distintos de la ignorancia**. Por ejemplo, quien come carne el viernes santo ignorando que sea viernes santo, de forma tal que igualmente lo hubiera hecho de saber que era día de ayuno y abstinencia.

-Ignorancia **consiguiente** es la querida o buscada. Se dice **crasa o supina** cuando procede de incuria o negligencia (por ejemplo el médico que ignora -por no poner atención al caso- que su paciente es alérgico a un medicamento en particular y se lo receta produciéndole un daño notable).

[366] Cf. I-II, 6, 8.

[367] Juan Pablo II, Audiencia general, 24.VIII.83, nº 2.

Será leve o grave según sea la obligación que tenga de poseer el conocimiento que es descuidado, y según sea la negligencia. Se dice, en cambio, **afectada**, cuando es **querida en sí misma**: se quiere ignorar la cosa para obrar más "tranquilamente". En realidad, para que se impute un mal, basta que haya un conocimiento **confuso** del mismo; ahora bien, quien de propósito deja de enterarse de la moralidad de un hecho o de lo que enseña o preceptúa la moral sobre tal o cual cosa, para obrar en ese campo sin cargos de conciencia, ya tiene de eso conocimiento confuso, por cuanto acepta a sabiendas **el mal que sea y como sea**[368].

Principios morales. Tenemos que indicar lo siguiente:

-**La ignorancia invencible anula la responsabilidad moral del acto**. Porque elimina el conocimiento, que es elemento esencial del acto humano, y no hay posibilidades de salir de ella.

-**La ignorancia antecedente excusa de pecado.** Porque esta ignorancia no procede de negligencia, como ya hemos dicho; y el acto se hace precisamente a causa de la ignorancia; nunca se haría en caso de poseer el conocimiento. Se dice por eso que quien tiene ignorancia antecedente obra "por ignorancia".

-La **ignorancia concomitante** al no ser causa de la acción que se hace (igual se haría sin ella) no acusa ni excusa del pecado cometido. La causa del pecado habrá que buscarla en otra cosa (en el desprecio de las leyes eclesiásticas, en la pereza, etc.).

-La ignorancia consiguiente crasa o supina es siempre culpable y no anula la responsabilidad, aunque la disminuye.

No quita nunca la responsabilidad del acto: porque si ha faltado el conocimiento actual, tal ausencia, al proceder de negligencia culpable, es voluntaria **in causa** y, por tanto, da lugar a una responsabilidad moral *in causa*[369].

Pero, al proceder solamente de la negligencia (es decir, que no se haría si se poseyesen dichos conocimientos), disminuye la responsabilidad, porque la voluntariedad está más bien en la negligencia que en el error actual que se está cometiendo. Que disminuya la responsabilidad no quiere decir que el pecado sea leve; será leve o grave según lo sea la negligencia y las consecuencias que ésta entraña.

-La ignorancia consiguiente *afectada*, es decir, buscada intencionalmente, aumenta la malicia del acto. Porque no sólo quiere la ignorancia, sino que la busca en función del futuro pecado. Entraña, pues, mayor malicia. Se denomina ignorancia afectada a la actitud de quien evita informarse para actuar según su apetencia[370].

-En el caso de los **contratos** cuando en los mismos hay error, dolo o ignorancia, hay que decir lo siguiente:

Cuando el error versa sobre la sustancia misma de la cosa o del contrato, sobre el motivo o sobre lo que se propone como condición *sine que non*, el contrato es inválido. El error sobre la persona hace inválido el contrato cuando es la causa principal del mismo. Por ejemplo, siempre invalida el matrimonio[371].

Cuando versa sólo sobre las cualidades o accidentes de la cosa, en general es válido (a no ser que el derecho determine otra cosa), pero puede dar lugar a rescisión según las normas jurídicas[372].

---

[368] Cf. Antonio Peinador Navarro C.F.M., *Tratado de Moral Profesional*, Ed. B.A.C., Madrid 1962, nº 40.

[369] Por ejemplo, el descuido en adquirir los conocimientos profesionales necesarios hace que un médico sea responsable de los daños causados al paciente, o el ingeniero es responsable del derrumbe de un edificio y de las muertes ocurridas en el mismo.

[370] Por ejemplo, una mujer que sospecha confusamente que el "dispositivo intrauterino" es un medio abortivo y evita voluntariamente informarse para evitar conflictos de conciencia (pues no se siente en condiciones de dejar de usarlo si confirmara la veracidad de sus sospechas), pecaría por ignorancia afectada y además por obrar con conciencia positivamente dudosa.

[371] CIC, nº 1096-1097.

[372] CIC, nº 126.

Cuando se trata de **dolo** o fraude hace los contratos válidos pero rescindibles por parte de la persona perjudicada[373], salvo algunos casos particulares, como el matrimonio, en que el acto es inválido[374].

(c) Las pasiones desordenadas[375].

Noción. La pasión desordenada, es el dominio que ejerce el apetito sensible (sea concupiscible o irascible) sobre la razón impidiéndole el señorío sobre sus actos. Esta pérdida puede ser o no ser imputable, pues tal desorden puede ser o no ser provocado voluntariamente. Cuando la pasión dominadora es provocada intencionalmente el sujeto es responsable tanto de la pasión desordenada como de las acciones que le siguen. En cambio, cuando la pasión no es provocada voluntariamente, se disminuye la responsabilidad moral.

La pasión puede dividirse en **antecedente**, la cual es anterior al acto y lo causa[376]; **consecuente**, la cual es provocada voluntariamente por el sujeto[377]; **concomitante**, es decir, que simplemente acompaña al acto.

Principios morales. Indiquemos los siguientes:

-La pasión **antecedente** disminuye la libertad del acto y por tanto su culpabilidad. En cuanto que obnubila la inteligencia y así dificulta el conocimiento necesario para el acto moral. Los pecados que se cometen bajo su influjo son menos graves comparados con los que se ejecutan fríamente: suelen llamarse *peccata infirmitatis*, pecados de debilidad.

-La pasión **consecuente** o provocada, aumenta la imputabilidad, porque la voluntad obra bajo una pasión excitada a propósito para facilitar el acto.

-La pasión **concomitante**, o que simplemente acompaña de un modo espontáneo al acto, no aumenta la responsabilidad sino que **manifiesta** la intensidad del querer: hace patente que el acto voluntario es tan vehemente que redunda en el apetito sensitivo.

(d) El miedo[378].

Noción. El miedo es una pasión que influye de manera peculiar en la voluntad. En cierto modo se asemeja a la violencia. Lo que se hace sólo por temor se quiere para evitar el mal que se teme, de modo contrario, no se querría. En estos actos hay una mezcla de voluntariedad e involuntariedad, por lo que también es llamado "voluntario *secundum quid*".

Es una perturbación del ánimo ante un peligro real o imaginario. El miedo intenso turba especialmente la inteligencia, y aunque de ordinario no suprime la voluntariedad, la limita de modo notable.

Divisiones. Hay que distinguir entre el **miedo antecedente** que nos empuja a hacer un acto que de otro modo no haríamos (se dice, por tanto, que el que así obra, obra *por miedo*), y el miedo **concomitante** que es el que acompaña algunos actos peligrosos pero que son voluntariamente queridos (se dice, en este caso, que se obra *con miedo*).

---

[373] CIC, nº 125.

[374] CIC, nº 1098.

[375] Cf. I-II, 6, 7.

[376] Como en un sujeto irritable una ofensa puede suscitarle una reacción pasional de ira no previamente deliberada que lo empuja a la agresión.

[377] Por ejemplo, en el mismo caso, el sujeto para vengarse con mayor violencia trata de suscitar la pasión de la ira mediante recuerdos de las ofensas recibidas, daños ocasionados, etc. O cuando el que quiere pecar contra la castidad con mayor intensidad trata de suscitar deseos impuros mediante imágenes, tactos, etc. En estos casos la pasión es voluntaria y directamente preparada y buscada.

[378] Cf. I-II, 6, 6.

Atendiendo a la importancia del mal que lo causa, el miedo puede ser grave o leve. De ordinario, causa miedo grave el peligro de muerte, mutilación, seria infamia, notable pérdida de bienes, etc. En cambio, produce miedo leve la posibilidad de contraer una enfermedad ligera, perder una ganancia relativa, etc. Hay que tener en cuenta que lo que para algunos es leve puede resultar grave para otros. Este carácter relativo puede deberse a las circunstancias del sujeto (edad, salud) o a su estado de ánimo.

En cuanto causado por otra persona (caso de amenaza) se distingue entre el miedo justa o injustamente inferido. El miedo **justamente** inferido nace de una amenaza justificada en sus motivos y en su modo, como el acreedor que amenaza llevar a juicio al deudor insolvente, o el juez que amenaza con un castigo grave al reo, en caso de reincidencia en el delito cometido. En cambio es **injusto** el miedo producido por desproporción o sin causa justa, o bien sin derecho a ejercerlo.

Principios morales. Los principios fundamentales que hay que tener presentes son los siguientes:

-El miedo **antecedente** produce una mezcla de voluntariedad e involuntariedad, por lo que también es llamado "voluntario *secundum quid*". El miedo disminuye la voluntariedad (llegando en algunos pocos casos a suprimirla si priva del uso de la razón). Habitualmente no anula la responsabilidad del acto, sino que la disminuye.

-El miedo **concomitante** es perfectamente libre y voluntario. Es el caso del soldado que lucha con miedo de perder la vida, o del ladrón que roba con temor de ser sorprendido, del que maneja a gran velocidad con miedo de accidentarse. En la mayoría de los casos este miedo es signo de una mayor intensidad del acto voluntario, puesto que para realizarlo debe vencer también el obstáculo del temor que inspira su ejecución.

-En caso de acciones intrínsecamente graves según la ley natural o sobrenatural, ni siquiera el miedo grave convierte el pecado mortal en venial, aunque disminuye la malicia de la culpa. Por miedo a la muerte no se puede renegar de la fe, ni participar activamente en un asesinato, ni votar en favor de una ley directamente contraria a la ley natural (aborto, divorcio, eutanasia, etc.).

-Las leyes humanas no obligan en caso de miedo grave. Porque la intención del legislador humano no pretende obligar en condiciones de excesiva dificultad. Esto incluye las leyes humanas eclesiásticas: por ejemplo bajo amenaza de muerte no es obligatoria la asistencia dominical a Misa.

-En el caso de los **contratos** realizados por miedo (es decir, bajo amenaza en caso de no hacerlo) hay que decir:

Si el miedo perturba totalmente el uso de razón, el contrato es absolutamente inválido.

Si el miedo es grave pero justo, el contrato es válido: porque el miedo no suprime totalmente -salvo contadas excepciones- el elemento voluntario, y no se hace injuria a quien le es inferido porque se le exige algo en justicia.

Si es grave e injusto (por amenaza) el derecho canónico declara válidos los contratos, salvo algunos particularmente indicados, pero pueden ser rescindidos por el juez a petición de la parte perjudicada. Los casos exceptuados (o sea, que son directamente inválidos) son: el matrimonio[379], la renuncia a un beneficio eclesiástico[380], los votos[381], la profesión religiosa[382].

(e) Los hábitos.

Noción. El hábito es una inclinación firme y constante a proceder de una determinada manera, nacida de la frecuente repetición de actos. De ellos hablaremos largamente más adelante. Aquí nos

[379] CIC, nº 1103.
[380] CIC, c. 188.
[381] CIC, nº 1191.
[382] CIC, nº 656.

interesa la división de los mismos en voluntarios e involuntarios. Los **voluntarios** son los adquiridos con la voluntaria repetición de actos y no han sido retractados. Los **involuntarios** son aquellos que ya han sido retractados, pero continúan aún ejerciendo su influencia, hasta tanto el sujeto no consiga erradicarlos totalmente adquiriendo el hábito contrario.

Principios morales:

-Los hábitos **voluntariamente adquiridos y no retractados** son voluntarios *in causa*. La gravedad del acto realizado bajo su influjo depende de la voluntad con la que se adquirió el hábito. Por eso aumentan la voluntariedad del acto en cuanto que el hábito perfecciona el modo de obrar del sujeto. Son, por tanto, imputables al sujeto, aunque éste no los haga ahora premeditadamente. Así el que blasfema sin darse cuenta, pero en virtud del hábito de blasfemar que adquirió voluntariamente y que no ha retractado, peca también con estas blasfemias inconscientes.

-Los actos procedentes de hábitos **voluntariamente adquiridos pero ya retractados eficazmente** son **involuntarios** si se realizan inconscientemente, por fuerza de la costumbre; y son **voluntarios** en la medida que el sujeto se da cuenta del acto que realiza y no lo combate.

2) Impedimentos remotos.

(a) Factores predispositivos.

Existen predisposiciones que pueden influir en un sujeto debilitando su capacidad de señorío sobre sus propios actos e incluso preparando u ocasionando trastornos psicológicos. Entre tales factores cabe destacar:

-El espíritu del mundo, que crea necesidades falsas, hábitos sofocantes (como el lujo, el placer), obligaciones inútiles, dependencias ilusorias, que presionan sobre la psicología de un individuo atormentado. "El amor, el odio o el miedo, escribía San Roberto Bellarmino, provocado por el apego excesivo a las cosas temporales, pueden muy bien provocar la locura en las gentes del mundo". Es en este sentido en que se puede hablar de una auténtica manipulación social a través de la propaganda, de la acción política, etc.

-La herencia de ciertas predisposiciones psicopáticas (como el alcoholismo). Ciertos psiquiatras y criminalistas han abusado exagerando la influencia hereditaria. Sin embargo, si bien no existe determinismo en la transmisión hereditaria, las posibilidades de sufrir un trastorno psíquico ciertamente se acentúan.

-La edad puede asimismo influir aunque en forma remota, fundamentalmente relacionada con los cambios somáticos que se verifican en determinados períodos de la vida del hombre y de la mujer.

-La educación y la familia, ya que en los primeros años de la infancia, los problemas de la familia son absorbidos con facilidad por la capacidad altamente receptiva del niños. Es más que elocuente el problema psicológico de muchos hijos de padres separados.

(b) Impedimentos psicológicos[383].

Es evidente que el alma no puede ser atacada en su entidad espiritual por ninguna enfermedad. Simple por naturaleza, excluye toda composición y, por ende, descomposición. Sólo puede hablarse de

[383] Cf. H. Bless, *Pastoral Psiquiatrica*, Ed. Razón y Fe, Madrid, 1966 (de quien tomo la terminología, sintomatología y clasificación de las enfermedades); Paul Lachapelle, *Psiquiatría Pastoral*, Ed. Difusión, Bs. As., 1949; Viktor Frankl, *Teoría y terapia de las neurosis*, Gredos, Madrid, 1964.

enfermedad del alma en el sentido de que su actividad es entorpecida por indisposiciones o defectos de sus facultades corporales. De este modo, se debe tener en cuenta que la enfermedad psíquica **reside en el cuerpo** y ataca directamente los órganos corporales; indirectamente, sin embargo, dificulta al alma en sus funciones espirituales.

Causas principales. Las causas principales y más generales de las enfermedades psicológicas pueden ser de distintos órdenes:

-Físicas: influyen directamente las enfermedades infecciosas del cerebro (encefalitis, poliomielitis, infección sifilítica del tejido cerebral, meningitis), las alteraciones vasculares (arteriosclerosis cerebral) y tumores del cerebro. Hay que añadir las enfermedades de otros órganos que luego afectan al cerebro y particularmente el envenenamiento de la materia cerebral efecto del alcohol y la drogadicción.

-Psíquicas: pueden afectar sobre todo los estados afectivos intensos que dan origen a conflictos psíquicos (estado de terror, preocupaciones largamente llevadas, ideas depresivas)[384].

-Espirituales[385]: también puede ser ocasión de trastornos psíquicos tanto la conciencia de culpabilidad moral, cuanto la contradicción que se establece entre las concepciones religiosas que se profesan intelectualmente y el modo contrario de vida inmoral que lleva el pecador; cuando entre el plano de los "valores", ideales o principios éticos y el plano de los hechos concretos de la vida se establece un estado de "esquizofrenia moral" (de doble vida) es inevitable que el sujeto se someta a la presión de una lucha interior que puede llegar a tener profundas resonancias psíquicas.

De modo especial hay que remarcar las consecuencias psicopatológicas (particularmente numerosas formas de neurosis) ocasionadas por un cierto "vacío existencial", lo cual si bien no es patológico en sí mismo es potencialmente patógeno. El vacío existencial y su concomitante sentimiento de pérdida del sentido de la propia vida (sensación de vacuidad o carencia de sentido de la existencia) constituyen una constante presente en la génesis de muchas neurosis[386].

Responsabilidad moral. La responsabilidad moral del enfermo dependerá del grado de libertad que posea su voluntad. En la mayoría de los casos no se verifica una irresponsabilidad total, sino una responsabilidad limitada; por eso, excusar los actos erróneos al enfermo completamente puede

---

[384] Puede establecerse un falso conflicto entre la doble conciencia del hombre: por un lado la conciencia de su apertura espiritual que es, en cierto, modo infinita (siendo el objeto propio de la inteligencia la verdad universal, y el de la voluntad, el bien universal, no condicen de suyo una limitación; a lo que hay que añadir el llamado a la comunicación con la vida divina en la gracia) y por otro lado la conciencia de su finitud corporal. Cuando el hombre juzga de sí (y actúa en consecuencia) a partir solamente de la limitación corporal (e incluso social) esclaviza su verdadera naturaleza espiritual a una idea injusta de inferioridad y miedo, cerrándose completamente sobre sí mismo en único diálogo psicológico con su pensamiento de inferioridad y temor originando el fenómeno de una conciencia esclava y muchas veces enfermiza (Cf. G. Vattuone, *Il falso scientifico materialista*, Ed. Moretti, Brescia, 1980).

[385] No decimos que sean causas completamente determinantes, pero las ubicamos aquí por cuanto un conflicto espiritual, por la intensidad propia de los actos espirituales del hombre, puede ocasionar un estado de tensión que desencadene o produzca una herida de orden psíquico u orgánico. Algo paralelo pero diametralmente opuesto al efecto de la "vulneración" que Santo Tomás analiza como efecto orgánico posible del amor: I-II, 28, 5.

[386] Quien ha desarrollado largamente este tema ha sido el psiquiatra vienés Viktor Frankl, en su concepto de "voluntad de sentido", es decir, la tendencia natural del hombre a encontrar un sentido a la propia vida. Frankl no identifica esta tendencia del hombre con la búsqueda del fin último, afirmando que se trata de una búsqueda del significado parcial de la vida: el sentido de cada caso particular. Sin embargo, esta limitación impuesta por el psiquiatra, consecuencia de ciertos principios filosóficos irracionalistas que subyacen en su obra, no se sigue necesariamente de sus propios postulados. Sus constataciones son más ricas que el desarrollo que él hace de las mismas. Cf. algunas obras de Viktor Frankl: *La presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona, 1977; *La idea psicológica del hombre*, Rialp, Madrid, 1965; *La voluntad de sentido*, Herder, Barcelona, 1988; para acercarse a su pensamiento: E. Fizzotti, *De Freud a Frankl*, Eunsa, Pamplona, 1977; y una presentación sintética de la esencia del pensamiento de Frankl: M. Caponnetto, *Viktor Frankl, una antropología médica*, Instituto Bibliográfico "Antonio Zinny", Bs. As. 1995; Idem, *La voluntad de sentido en la logoterapia de Viktor Frankl*, Gladius, Bs. As., 1987; Idem, *La ontología dimensional de Frankl en la perspectiva de la antropología tomista*, Rev. Moenia, 21 (1985), Bs.As., pp. 61 ss.

significar abandonarlo y esclavizarlo a sus tendencias enfermas. Si bien en algunos casos la libertad queda anulada, en otros esta anulación o disminución se circunscribe sólo a un sector de su obrar mientras el resto de su personalidad y de su acción puede ser llevado con cierta lucidez.

De todos modos, establecer el grado de responsabilidad es sumamente difícil. Por regla general puede decirse que los enfermos son especialmente responsables de los actos que no provienen de los caracteres esenciales de su enfermedad. Se podrían establecer ciertas normas elementales guiar el trato y la educación de todo enfermo psíquico:

-Aunque las inclinaciones desordenadas anormales muchas veces estén exentas de culpa, en la medida en que se mezcle cierta libertad o lucidez no hay que dispensar totalmente del combate contra los propios defectos.

-Para dominar una pasión, más que reprimirla directamente, es conveniente orientarla hacia el ideal verdadero.

-En la mayoría de los casos habrá que suponer una responsabilidad y culpabilidad aminorada.

-Cuando hay peligro de conciencia falsa o escrupulosa no hay que insistir sobre el carácter moral de las faltas cometidas.

-En caso de duda, siempre hay que inclinarse por la clemencia y la misericordia.

Los principales síntomas de las perturbaciones psíquicas. Una perturbación psíquica no se limita a una facultad, sino que afecta a toda la persona y presenta un conjunto de síntomas más o menos determinados.

Estas perturbaciones afectan a las facultades cognoscitivas, ya sea a la **percepción** (como aumento o disminución de la sensibilidad y como fenómenos erróneos[387]), cuanto a la **ideación** (afectando a la memoria[388], a la conciencia[389], a la elaboración y contenido[390], produciendo ideas delirantes expansivas o depresivas[391] e ideas obsesivas[392]).

Al mismo tiempo se observan perturbaciones en las facultades apetitivas, tales como excitación enfermiza, sensibilidad emocional exagerada; o por el contrario, casos de sensibilidad embotada, con reacciones débiles; fobias (hidrofobia, claustrofobia).

---

[387] Así por ejemplo, la parestesia (impresión que viene del interior y que se atribuye erróneamente a un excitante exterior imaginario); la ilusión (percepción a la que corresponde un excitante insuficiente, como el que cree oír los pasos de un ladrón en el gotear de la canilla); la alucinación, que es (según algunos) una percepción sin objeto, cuyo origen tal vez está en un funcionamiento anormal del sentido central o de la imaginación; se pueden presentar ligadas a cualquier sentido (auditivas, visuales, táctiles, olfativas, gustativas). Pastoralmente, hay que insistir en no hacer casos a dichos fenómenos.

[388] Ya sea disminución de un recuerdo (dismnésia), o pérdida del recuerdo por un tiempo determinado (amnesia); o exaltación de la memoria, recordando cosas ya olvidadas (hipermnésia); pérdida completa de todo recuerdo (demencia); suplantación de antiguas imágenes por nuevas, creyendo que ya ha vivido lo que en realidad es nuevo (paramnésia).

[389] Puede darse inconsciencia total, ensueño (disminución del campo de actividad de la conciencia) y conciencia doble (donde las actividades del subconsciente se comportan como un "segundo yo").

[390] Bien que el pensamiento se acelere o disminuya, o que se asocien pensamientos que en sí no tienen conexión, al modo de cortocircuitos.

[391] Las ideas delirantes (cuya importancia es preponderante en las enfermedades psíquicas) se dividen en dos grupos: 1º) ideas expansivas, que pueden ser ideas de grandeza, o eróticas (el que se imagina ser amado por una persona muy importante), o ideas religiosas (falsos mesías, pseudo misticismos, revelacionismo); habitualmente se produce el desdoblamiento de la personalidad en cuanto estas ideas no impiden seguir dedicándose a trabajos humildes; 2º) ideas depresivas, ya sea de indignidad, o hipocondríacas (se cree enfermo exageradamente), o finalmente celos y persecuciones. Estas ideas delirantes se reconocen por su falsedad, son difícilmente corregibles (el enfermo no acepta convencerse) y son de origen enfermizo.

[392] La obsesión es un fenómeno frecuente entre personas psíquicamente débiles. Es una especie de idea automática, involuntaria, que se impone a la conciencia a pesar de los esfuerzos por rechazarla. Se caracteriza por la coacción con que se encarniza, produciendo una especie de tiranía. Se presenta muy claramente en personas escrupulosas. Pueden tomar la forma de obsesiones sacrílegas, criminales (incluidas obsesión de suicidio), dudas. De aquí surgen actos compulsivos, como la tendencia obsesiva a lavarse, etc. Ciertamente limitan el libre albedrío. Hay que convencer al enfermo del carácter enfermizo de tales angustias; el enfermo ya lo sospecha y se tranquiliza al escucharlo, particularmente del confesor. El mejor remedio es considerar inexistente la obsesión y la angustia.

Las principales enfermedades. Estos diversos síntomas se presentan diferentemente combinados en las principales enfermedades. Siguiendo la clasificación de Bless, cabe distinguir principalmente las neurosis, las psicosis y las psicopatologías:

-Las neurosis. Son perturbaciones parciales anímicas y nerviosas en las que no se señalan defectos en la conformación anatómica. Dejan subsistir la actividad casi íntegra de la razón. El neurótico se da cuenta de su estado y su juicio es recto. Hay que buscar las **causas** en estados afectivos intensos, acompañados de alguna predisposición del sistema nervioso. Las más importantes son la neurastenia, la psicastenia y la histeria[393].

-Las psicosis. Son formas más graves de enfermedad psíquica. Impiden la razón del enfermo y no le dejan conciencia de su estado. Lo más característico de todas las psicosis es la impotencia para vivir en la realidad. Se dividen en psicosis germinales o endógenas (consecuencia de alguna predisposición enfermiza, como por ejemplo las psicosis psicógenas, los estados maníaco depresivos, las psicosis paranoicas)[394] y psicosis intoxicales o exógenas (causadas por factores externos)[395].

---

[393] La neurastenia. Es cierta debilidad y agotamiento nervioso. El neurasténico es fatigable, incapaz de esfuerzo; su cansancio le provoca hipersensibilidad, irritación. Son corrientes los dolores de cabeza y de espina dorsal, el insomnio, estados depresivos, tristeza, aburrimiento, pesimismo. Puede conllevar incluso alguna idea de suicidio. La terapia correspondiente se basa fundamentalmente en el reposo, la alimentación racional, vida tranquila, ambiente agradable y mucha confianza en su curación.

La psicasténia. Viene de "psiqué" y "astenia": debilidad del alma. Es una especie de anarquía psíquica en la que pueden verificarse falsas o deformadas representaciones, ideas, juicios, emociones, impulsiones. El enfermo experimenta especial dificultad en gobernar ese mundo interior. Se manifiesta en angustias, obsesiones y frecuentemente en la combinación de ambas. El sujeto no tiene ánimo para oponerse y duda de sí mismo; conlleva una conciencia enfermiza culpable.

La histeria. Del griego "hyster", matriz; porque Hipócrates pensaba erróneamente que era una enfermedad exclusivamente femenina. Es una perturbación más intensa que la anterior y se caracteriza por una exitación y desorden del sistema nervioso que produce un gran desequilibrio en la sensibilidad y psiquismo del paciente. Se presenta como una necesidad de que todo gire en torno al que la padece, de ahí las tendencias a la mentira, la prodigalidad y el robo, así como a todo lo que promueva reconocimiento o estima. Tiene mucha sugestionabilidad y excitabilidad. Todo es bueno para atraer la atención, incluso el ataque histérico que se asemeja mucho exteriormente al epiléptico.

[394] Psicosis germinales o endógenas. En éstas, la causa principal está en la constitución o predisposición del sujeto. La enfermedad nace principalmente de una disposición anormal de la personalidad y se nota un desorden de la estructura de la misma, especialmente del temperamento y del carácter.

Psicosis psicógenas: son perturbaciones somáticas cuya causa primera es de orden psíquico más bien que fisiológico.

Estados maníaco depresivos: se caracterizan por ciertas manías o melancolías, o ambas a la vez. La manía es un estado de excitación general que se caracteriza por una turbulencia o alegría exagerada. La melancolía es un estado de depresión y angustia ("melas": negro; "chole": bilis). También pueden darse una y otra alternativamente, lo que se denomina locura circular.

Psicosis paranóicas: se caracteriza por ideas delirantes unidas a menudo con alucinaciones e ilusiones. No se debilita notablemente la inteligencia, ni aparecen perturbaciones afectivas primarias. Los paranóicos son muy suspicaces y pedantes. Se presenta como manía de quejarse, manía de persecución, y el enfermo trata de defender sus derechos por todos los medios, terminando por convertirse en perseguidor y socialmente peligroso.

[395] Psicosis intoxicales o exógenas. Son atribuibles a causas exteriores que influyen en una disposición más o menos anormal del cerebro y del sistema nervioso. Esta influencia es causada, la mayor parte de las veces, por tóxicos:

Psicosis epilepticas (de "epilambáneim", sorprender) la epilepsia convulsiva, que es la más grave, se manifiesta en ataques y accesos, en los que se producen crispaciones y convulsiones. Estas deforman paulatinamente el carácter del enfermo.

Paro del desarrollo cerebral: son estados defectuosos, anteriores al nacimiento o contemporáneos a la primerisima infancia. El cerebro es más o menos anormal, lo que impide el desarrollo normal de la inteligencia.

Psicosis intoxicales propiamente dichas: son las que provienen de venenos introducidos del exterior. Las más comunes son las producidas por el alcohol y la droga.

Psicosis sifilíticas: la sífilis cerebral produce la demencia paralítica que es la destrucción progresiva del tejido cerebral, provocando parálisis y luego la demencia.

Demencia precoz, o esquizofrenia: se la llama así porque frecuentemente comienza desde la adolescencia. Esquizofrenia del griego "chizein", rajar, se manifiesta como una ruptura de unidad de la personalidad que hace incomprensible la conducta del enfermo. Pierde contacto con la realidad. Los elementos más importantes son: fraccionamiento de la personalidad (vive dos mundos diferentes), autísmo (se repliega sobre sí mismo, aislándose), la demencia y pérdida del uso de las facultades intelectuales. La responsabilidad sobre sus actos, en muchos casos es incompleta e incluso nula.

-Las psicopatías. Las psicopatías son enfermedades que no alcanzan (al menos en un primer momento) el núcleo de la personalidad, de manera que el enfermo todavía tiene conciencia de la aberración de sus ideas e impulsos, o al menos puede ser traído por otros a este conocimiento. Los psicópatas conservan sana una zona del conocimiento de los valores y de su libertad. Los desequilibrios o "psicopatologías constitucionales" son estados de transición entre la normalidad y la patología. Es una zona fronteriza en la que viven individuos inteligentes, en incluso brillantes, pero incompletos y afectados de alguna tara, que se traduce por el defecto de armonía en su personalidad. Se desarrollan excesivamente y predominantemente las facultades apetitivas sensitivas. Presentan una vida intelectual normal, pero una vida afectiva y pasional descompuesta. Puede ser grandes artistas, pero socialmente inadaptados. Entre las principales formas de psicopatología se señalan: el tipo irritable o explosivo, el tipo inestable, el tipo excéntrico, el tipo histérico y el tipo criminal y asocial.

II. NATURALEZA MORAL DEL ACTO HUMANO

1. EL ORDEN MORAL Y LA MORALIDAD.

Tras haber examinado el aspecto natural o material del acto humano, toca considerar su entidad moral.

1) La Moralidad[396].

La **moralidad** es la cualidad de los actos humanos, según la cual estos son buenos o malos, es decir, conformes o no, adecuados o no, con la regla de las costumbres que es la recta razón humana y -consecuentemente- al Fin Ultimo del hombre.

En efecto, el bien es esencialmente aquello que es perfecto, razón por la cual es apetecido (pues todo ser apetece su perfección[397]). La noción de perfección puede, a su vez, entenderse en sentido absoluto y en sentido relativo. En sentido **absoluto**, coincide con el ser de una cosa: algo es perfecto (y por tanto bueno) en la medida en que tiene ser. En sentido **relativo**, algo es perfecto según diga **relación o conveniencia** con otro ser del cual puede constituirse en una **perfección**, en su regla y en su medida. Lo dicho vale, por contraposición, para el mal.

Aplicando esto al orden del obrar hay que decir que el bien y el mal propio de las acciones humanas se entiende del bien y del mal en sentido relativo (por "relación" a algo) y se predica de ellas en la medida que tiendan a objetos que la razón capta como buenos, convenientes, proporcionados o perfectivos (o no) de su naturaleza y consecuentemente, como conducentes al Fin Ultimo de la vida humana: "El obrar es moralmente bueno cuando testimonia y expresa la ordenación al fin último y la conformidad de la acción concreta con el bien humano tal y como es reconocido en su verdad por la razón"[398].

De ahí que se diga que la moralidad es la bondad o maldad que el acto libre posee a partir de su conformidad (o no) con la recta razón y su ordenación (o no) al Fin Ultimo. En la realidad ambos aspectos se identifican ya que aquello que es conforme con la recta razón está, en cuanto tal, ordenado al último fin (en cuanto la recta razón no es sino una participación de la ley eterna de Dios en la creatura racional).

---

[396] Cf. Jacobus Ramírez, *De actibus humanis. In I-II...*, cit., T. IV, pp. 469 ss. Domingo Basso, *Los fundamentos de la moral*, Centro de Investigaciones en ética biomédica, Bs. As. 1993, pp. 163-168; R. García de Haro, *L'agire morale...,* op. cit. pp. 22ss.; Livio Melina, *La conoscenza morale*, Città Nuova Ed., Roma 1987.

[397] Aristóteles definía el bien como "aquello que todas las cosas apetecen" (Etica a Nicómaco, I, 1). Pero, como señala Basso, esto no expone aún su naturaleza intrínseca sino que se limita a una descripción a partir de sus efectos (Cf. Domingo Basso, *Los fundamentos*..., op. cit. pp. 163-164).

[398] VS, 72.

2) El orden moral objetivo y universal.

Siendo el Fin Ultimo de la naturaleza racional Dios mismo, esencialmente inmutable, se ha de seguir lógicamente que puede establecerse un orden moral objetivo. Es decir, que nuestra razón puede aprehender con objetividad la moralidad (bondad o malicia) intrínseca y universal de los actos, o sea, tales como son siempre y en toda situación.

Esta convicción del pensamiento filosófico y teológico clásico, enseñada por la tradición magisterial y por la misma Revelación divina ha encontrado oposición y resistencia en las diferentes épocas del pensamiento.

En efecto, los prejuicios generales respecto de la doctrina común sobre la inmutabilidad de la naturaleza humana concluyen con rigurosa lógica en la negación de la universalidad y objetividad de la naturaleza y de los actos que de ella se derivan. Consecuentemente todas las corrientes relativistas niegan que se pueda hablar de actos universal y objetivamente malos o buenos, o lo que es equivalente, de moralidad objetiva. La valoración moral de los actos humanos será cambiante, relativa y subjetiva.

Esta posición se denomina **positivismo moral**. En su **versión teológica** fue sostenida por Guillermo Ockham quien hacía depender la moralidad exclusivamente de la voluntad libre y absoluta de Dios: es Dios quien determina arbitrariamente que algo sea bueno o malo y, por lo tanto, podría decretar un orden moral contrario al actual sin afectar la naturaleza de las cosas. La **versión filosófica** ha conocido infinidad de matices, desde aquellos que colocaban la moralidad en la **opinión y decisión del pueblo** (como Arquelao, Protagoras), o en el **libre pacto** entre los hombres (J. J. Rousseau), en el **progreso de la ciencia** (A. Compte), o en la **evolución del instinto animal** (Darwin, Spencer, Haeckel)[399].

Modernamente gran número de moralistas profesan un positivismo radical negando la existencia de una moralidad universalidad objetiva y colocando como criterio de moralidad ya sea las circunstancias (moral de circunstancias o ética de la situación), las consecuencias (teleologismo), o una razón proporcionada (proporcionalismo). Así por ejemplo F. Böeckle, M. Vidal, J. Fuchs, B. Häring[400], etc.

3) El fundamento de la moralidad

Contra este positivismo debemos sostener la existencia de un orden moral objetivo, independiente de toda voluntad humana o divina o de factores condicionantes como podrían ser las circunstancias o consecuencias de los actos.

Desde el punto de vista metafísico hay que decir que el acto humano es acto de una naturaleza específica, con una estructura, un fin último y un dinamismo (es decir, la tendencia de dicha naturaleza a la consecución de su fin) determinados y concretos. Es evidente que no cualquier acto perfeccionará esta naturaleza sino sólo aquellos que se encuadren dentro de sus fines y de su estructura. Del mismo modo, es evidente que si no hay una evolución o cambio cualitativo sustancial en la naturaleza humana, tampoco variarán con el tiempo o el lugar los actos fundamentales que la perfeccionen (los que serán buenos) y los que la corrompan (y que serán malos).

Puede añadirse a este argumento fundamental, dos corroboraciones secundarias pero ilustrativas: la convicción histórica de la humanidad y el absurdo que se seguiría de la afirmación contraria:

Históricamente puede constatarse que todos los pueblos en todas las épocas y latitudes del orbe han considerado ciertas acciones como buenas en sí (el amor a la patria, a los padres, el culto a sus dioses) y otras como malas en sí (la traición, el homicidio). Esta es una expresión implícita de la convicción sobre la inmutabilidad del significado moral esencial de tales actos[401].

---

[399] Cf. Merkelbach, cit., I, p. 112.

[400] Por ejemplo, uno de ellos escribe: "En la esfera de las acciones morales no puede haber ninguna que sea siempre moralmente buena o mala, al margen de sus consecuencias" (Francis Böckle, en: Rev. "Concilium", 1976; cit. por J. Seifert, en: Rev. "Anthropos", 1, p. 63).

[401] Es obvio que hacemos referencia a la consideración "espontánea" de tales pueblos no a aquella "condicionada" o creada por la propaganda. En nuestra época tal vez podría objetarse que nuestra sociedad ha cambiado parecer respecto de las

A la misma conclusión nos lleva **el absurdo** que se seguiría de aceptarse como válida la posición contraria. En caso de depender la moralidad de la voluntad positiva del legislador, toda convivencia sería imposible en caso de que éste decretara como lícito algo que causara el deterioro social. Del mismo modo, si dependiese de las consecuencias o efectos de los actos, todo juicio moral sería imposible mientras aquellas no sean conocidas, y como las consecuencias de un acto no terminan mientras no termine la historia, se sustrae la moralidad de la esfera de la historia humana. Sólo nos puede juzgar el "fin de los tiempos".

Por tanto, el orden moral debe hallarse establecido sobre fundamentos objetivos. Estos fundamentos son dos: la adecuación de un acto humano con el fin último del hombre y con la misma naturaleza humana.

(a) El fundamento objetivo último[402]. El fundamento objetivo último de la moralidad es la ordenación al fin último del hombre. Como ya hemos dicho, los actos se especifican por su objeto; el acto moral se especifica, consecuentemente, por su objeto moral. Pero si el acto se especifica moralmente (es decir, se constituye en bueno o malo) por su objeto, esto quiere decir que su objeto (que es el fin) es bueno o malo independientemente del sujeto actuante. Ahora bien, ¿cómo se constituye en bueno o malo un fin (objeto de la voluntad)? Cuando está en consonancia con el fin último verdadero del hombre. Sólo el fin último es un objeto esencialmente bueno (perfectivo); todos los demás lo son por participar del mismo, es decir, por conducir al mismo. Este será, pues, el fundamento último (o mejor "primerísimo" pues "último" está tomado aquí en sentido de "supremo", es decir, aquél al que se reducen todos en último término)[403].

(b) El fundamento objetivo próximo[404]. El fundamento próximo y homogéneo de la moralidad es la ordenación o adecuación del objeto querido por la voluntad (es decir, del objeto del acto humano) con la naturaleza humana[405]. La relación con la naturaleza humana será el fundamento según el cual -o a partir del cual- la razón discierna el bien y el mal de una acción; sin embargo, es un fundamento incompleto (pues no basta por sí solo, sin la ordenación a Dios como fin último).

La Ley eterna se nos manifiesta por medio de las creaturas, principalmente por la naturaleza humana. Por tanto, la naturaleza humana hace de medio entre la ley eterna y la razón. En la estructura de su naturaleza, la razón ve reflejada la intención del Creador (se suele decir: "la intención de la naturaleza es la intención del Autor de la naturaleza"). Por eso se dice que la naturaleza humana, con su fin y relaciones esenciales, es el "fundamento objetivo próximo" de la moralidad.

"...El criterio objetivo será esta naturaleza humana con sus tendencias esenciales, en su triple aspecto de inclinaciones naturales (vegetativa, sensitiva y racional), en su ordenación a Dios, en su orden interno y en sus tendencias sociales... Por cierto, es la inteligencia quien lee todo ello en el interior de la naturaleza, pero ese orden está allí puesto por Dios"[406]. Es más, se puede distinguir este

---

convicciones morales de otros tiempos, por ejemplo, de la estabilidad de la familia, del valor de los hijos, del aborto, anticoncepción, libertinaje sexual, relaciones prematrimoniales, etc.; pero con frecuencia estos cambios son el fruto de un largo período de "reeducación" moral, de degeneración de costumbres, de la creación de nuevas concepciones que permitan la expansión de una sociedad consumista o atea. Es sorprendente, en cambio, que en culturas más aisladas no afectadas aún por la propaganda o las campañas consumistas, a pesar de tener tradiciones completamente distintas de la cultura cristiana occidental, pueden verificarse el mismo sentido moral que sostiene la universalidad de las normas morales.

[402] Cf. Basso, cit., pp. 179-180.

[403] "La bondad tiene razón de causa final. Dios es el que tiene razón de causa final, porque es el último fin de todas las cosas así como es su primer principio. De esto se deduce que todo otro fin no tiene razón de fin sino en orden a la causa primera, ya que la causa segunda no influye en su efecto sino presupuesto el influjo de la causa primera... Por tanto el bien que tiene razón de fin no se puede afirmar de la creatura, sino presupuesto el orden del Creador a la criatura. Aún cuando la creatura fuese su propio ser, como Dios, todavía su ser no tendría razón de bien, sino presupuesto el orden al Creador; y por consiguiente todavía se diría buena por participación y no absolutamente. En cambio, el ser divino, que tiene razón de bien sin presuponer otra cosa, tiene razón de bien por sí mismo" (De verit., 21, 5).

[404] Cf. Melkerbach, cit., I, pp. 119-120.

[405] "La norma de la razón humana se toma de las cosas creadas naturalmente conocidas por el hombre" (I-II, 74, 7).

[406] Basso, cit., p. 181.

fundamento en completo e incompleto: incompleto es la naturaleza humana con todas sus relaciones naturales; completo es la misma naturaleza elevada por la gracia, con todas sus relaciones naturales y sobrenaturales[407].

Dice al respecto la *Veritatis Splendor*: "Tal 'ordenabilidad' es aprehendida por la razón **en el mismo ser del hombre considerado en su verdad integral**, y por tanto, en sus inclinaciones naturales, en sus dinamismos y sus finalidades, que también tienen siempre una dimensión espiritual: éstos son exactamente los contenidos de la ley natural, y por consiguiente, el conjunto ordenado de los 'bienes para la persona' que se ponen al servicio del 'bien de la persona', del bien que es ella misma y su perfección. Estos son los bienes tutelados por los mandamientos, los cuales según Santo Tomás, contienen toda la ley natural[408]"[409]. Y en otro lugar: "El obrar es moralmente bueno cuando las elecciones de la libertad están conformes con el verdadero bien del hombre y expresan así la ordenación voluntaria de la persona hacia su fin último"[410].

4) El criterio o norma de la moralidad.

La norma, regla o criterio universal es aquello que mide la bondad o malicia de nuestros actos en base al fundamento de la moralidad, es decir, en base al fin último y a la naturaleza humana o bien humano integral. Será la Ley eterna (como regla o criterio supremo) y la recta razón (como criterio próximo)[411].

(a) La Ley eterna[412]. El primer y supremo parámetro que define y mide la bondad o malicia de un acto humano es la Ley eterna que establece la esencial ordenación del acto humano a su Fin Ultimo que es Dios[413].

La Ley eterna es la misma Sabiduría de Dios, su Inteligencia ordenadora que no sólo concibe las esencias de los seres al crearlos, sino el orden de cada uno a su fin inmediato y a su fin último (especialmente con la creatura racional). La bondad o malicia de un acto se mide pues por el hecho de ordenarse o inclinarse hacia el fin que la Inteligencia creadora le ha preestablecido. "Dicho bien (el bien auténtico del hombre) es establecido, como **ley eterna**, por la Sabiduría de Dios que ordena todo ser a su fin"[414].

Esta Ley eterna puede manifestarse indirecta o directamente: **indirectamente** a través del orden de la creación (conocido por la razón); **directamente** a través de la Revelación y la Fe[415].

(b) La recta razón[416]. El segundo parámetro, próximo y homogéneo es la recta razón. Más precisamente hay que decir que la recta razón es regla, pero *regula regulata*; no suprema sino subordinada a ese parámetro que es la Razón divina ordenadora (Ley eterna).

La Ley eterna no la conocemos en sí misma y directamente, sino indirectamente, por medio de la razón natural que se deriva de ella como su imagen propia[417]. En efecto, es la razón la que presenta a la voluntad su objeto. El juicio de la razón práctica tiene por objeto la conveniencia o disconveniencia del acto humano con el fin. Al manifestar esta relación se constituye en criterio subjetivo.

---

[407] Cf. Royo Marín, cit., I, p. 86.

[408] Cf. I-II, 100, 1.

[409] VS, 79.

[410] VS, 72.

[411] "La regla de la voluntad humana es doble: una próxima y homogénea, a saber, la razón humana; otra, en cambio, es regla primera, la ley eterna, que es como la razón de Dios" (I-II, 71, 6).

[412] Cf. I-II, 19, 4.

[413] "El principio de todo orden moral es el fin último, que en el orden operativo se comporta como el primer principio indemostrable en el orden especulativo" (I-II, 72, 5; cf. I-II, 90, 2 ad 3).

[414] VS, 72.

[415] "Esta ley eterna es conocida tanto por medio de la razón natural del hombre (y, de esta manera es 'ley natural'), cuanto -de modo integral y perfecto- por medio de la revelación sobrenatural de Dios (y por ello es llamada 'ley divina')" (VS, 72); Cf. Basso, op.cit., pp. 185-186.

[416] Cf. Basso, op.cit., pp. 186ss; Melina, op. cit.

[417] Cf. I-II, 19, 4, ad 3.

La recta razón aprehende la esencia propia de nuestra naturaleza humana, su estructura y fines, y discierne en dicha naturaleza la relación de conveniencia o disconveniencia que con ella guardan los distintos actos y objetos. Y así constituye la **norma intrínseca** y **subjetiva** de la moralidad. Nuestros actos se dicen buenos en la medida que respetan esta norma y malos en cuanto la transgreden.

Esta captación no implica siempre un conocimiento reflejo, sino que muchas veces es espontáneo, es decir, que el hombre al conocer la esencia de las cosas y la esencia de sus actos capta por ese mismo conocimiento, la adecuación o no de tal acto con su propio perfeccionamiento; lo capta como conducente o no al Fin Ultimo y como conforme o no con su propia naturaleza racional.

Como hablamos de la moral no exclusivamente natural sino de la moral cristiana, debemos añadir que se trata de la razón práctica elevada e iluminada por la fe y la prudencia infusa. La virtud de la fe no sólo fortalece y transforma **subjetivamente** la inteligencia para que juzgue sobrenaturalmente, sino que le da (por la Revelación) un conocimiento directo de la Voluntad divina, es decir, de la misma Ley Eterna (expresada positivamente en el Antiguo y el Nuevo Testamento). De este modo, la fe consolida e integra en una visión más amplia y perfecta las enseñanzas y normativas de la razón natural.

2. LAS FUENTES DE LA MORALIDAD

¿Cuándo y cómo descubre la **recta razón** la bondad o malicia del acto humano? Esto lo hace en la medida en que juzga como adecuados con la Ley eterna y con la naturaleza humana todos y cada uno de los elementos que integran el acto humano en su **ser moral**.

Ya vimos que la plenitud de cada uno de los elementos que integran el acto humano (inteligencia y voluntad) son requisitos para que el mismo sea plenamente humano, así como cualquier causa que impida la plenitud de uno de ellos disminuye la libertad y voluntariedad del acto. Ahora añadimos que la adecuación de cada uno de los elementos integrantes del acto con la Ley eterna (o con el fin último, que es, en definitiva, lo mismo) y con la ley natural (o, lo que es equivalente, con la naturaleza humana) es lo que constituye la bondad del acto.

Decir que la bondad o malicia del acto depende de la adecuación de la voluntad con la ley eterna y con la naturaleza humana es lo mismo que decir -como se acostumbra modernamente- que depende de la conformidad de la voluntad **con el bien integral de la persona**, ya que el bien de la persona es precisamente la antedicha perfección de su naturaleza y la recta ordenación al Fin último.

Ahora bien, la conformidad de la voluntad con el bien de la persona no quiere designar otra cosa que la adecuación entre el objeto de la voluntad y el bien de la persona, puesto que la voluntad se especifica por su objeto. Será, por tanto, el objeto de la voluntad el que especifique moralmente al acto humano.

Ya hemos visto que la acción voluntaria se despliega en varios momentos de los cuales los fundamentales son el **intencional**, que tiene por objeto el fin de la acción y es llamado por algunos *voluntas intendens* (voluntad de intención), y el **electivo**, llamado *voluntas eligens* (voluntad electiva), que tiene por objeto los medios y fines no últimos. La tradición ha llamado a estos dos elementos, con una terminología no demasiado feliz, "fin moral" y "objeto moral"[418]. Conservaremos esta terminología pero entendiendo bajo estos conceptos al **objeto del acto de intención** (fin moral) y al **objeto del acto de elección** (objeto moral). Santo Tomás, por su parte, denomina a estos dos momentos como "acto interior y acto exterior de la voluntad"[419].

A estos dos elementos que integran la moralidad sustancial del acto hay que sumar en el juicio moral el influjo moral de las circunstancias en que el acto se realiza.

A estos tres elementos la tradición los ha denominado "fuentes de la moralidad".

---

[418] En efecto, nota Rodriguez Luño, que siendo el fin el objeto de la voluntad, distinguir entre objeto y fin origina confusiones (op. cit., p. 295).

[419] "En el acto voluntario se encuentra un doble acto: el acto interior de la voluntad y el acto exterior. Y cada uno de estos actos tiene su objeto. El fin es propiamente el objeto del acto interior voluntario; en cambio el objeto de la acción exterior es aquello sobre lo que ésta versa" (I-II, 18, 6).

La dificultad del juicio moral radica en la posibilidad de que los distintas fuentes tengan diverso valor moral, lo cual es muy frecuente dada la complejidad del obrar humano. Así, por ejemplo, si alguien tiene intención de ayudar a los pobres (fin intencional) pero eligiendo como medio robar (objeto del acto electivo) un objeto consagrado al culto divino (circunstancia), la razón captaría como bueno el fin, como malo el objeto moral y como agravante la circunstancia referida.

Aun cuando todos los elementos -al menos el fin y el objeto que son los esenciales- tienen la misma calificación moral, el juicio moral tiene sus dificultades. Por ejemplo, ¿qué diferencia moral hay entre estudiar con el fin de conseguir un empleo honesto y estudiar para dar gloria a Dios?, ¿qué ocurre cuando una mala acción, como asesinar un inocente, es perpetrada con la intención de alcanzar un fin más malo como el desencadenar una guerra civil?

Podemos adelantar desde ya el **principio general** que rige todo juicio moral y que la tradición ha tomado de la formulación del Pseudo Dionisio: la bondad de una acción es causada por la integridad de sus causas, la maldad por cualquier defecto (quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa[420]). De ahí la conclusión: toda acción tiene tanto de bondad cuanto tiene de ser (en el sentido de todos los elementos que le corresponden); y en cuanto le falta algo de su plenitud propia de ser, tanto le falta de bondad, y se dice (consecuentemente) mal[421].

En efecto, señala Santo Tomás[422] que la perfección de un ser se mide por la plenitud del mismo. En este sentido, el Aquinate determina la bondad de las acciones humanas (perfección moral) de modo análogo a como se determina la bondad en los seres (perfección ontológica), a saber, de acuerdo a la **plenitud de ser**: así como un ser se dice **perfecto** en cuanto posee todos los elementos esenciales que exige su naturaleza (un hombre no se dice perfecto si nace con el cerebro atrofiado o con una sola pierna), así **una cosa se dice buena en cuanto tiene la perfección del ser moral que le corresponde**, o sea, todos los elementos morales y en la proporción que convienen para que perfeccionen la naturaleza humana.

1) El objeto moral del acto[423]

(a) Noción de objeto moral.

Se denomina **objeto moral** al objeto del acto de elección[424]. Es aquello que constituye el núcelo central del acto humano, desligado de los elementos más concretos que son su fin y sus circunstancias. Hay que distinguir, sin embargo, el objeto físico del objeto moral; el primero es el núcleo del acto considerado en su realidad psicológica, económica, etc.; el segundo es el núcleo del acto considerado en su valor ético, o sea, es el primer elemento por el cual el acto físico viene trasladado al campo moral y se hace capaz de valoración en él. Por ejemplo, el objeto físico del acto de insultar al prójimo será *hablar*; el objeto moral es *pronunciar injurias*[425]. Se trata de una **acción** o **comportamiento** (no una cosa puramente física) que es medio o fin no último. Este comportamiento (dar limosna, robar, orar) es calificado como bueno o malo por la razón según la relación que guarde con la Ley eterna, el Fin Ultimo y la naturaleza humana, y es a lo que la voluntad se ordena como lo primero en el orden de la ejecución, recibiendo consecuentemente de él su calificación moral: la voluntad será buena o mala según lo sea aquello a lo que tiende como objeto.

Algunos lo designan con la ambigua expresión "finis operis": el fin que intenta la obra misma; en este caso sería más precisa la expresión "finis operantis proximus", **fin próximo** del que obra[426], o bien "finis proximus actus", fin próximo del acto[427], o "fin próximo de una elección deliberada"[428].

---

[420] I-II, 18, 4, ad 3.

[421] Cf. I-II, 18, 1.

[422] Cf. I-II,18,1.

[423] Cf. I-II, 18, 1; 19, 1; II Sent., d. 36, 5; De Malo, 2, 4.

[424] Cf. Rodríguez Luño, op. cit., pp. 138 y 295.

[425] Cf. Roberti, *Diccionario de Teología Moral*, Ed. Litúrgica Española, Barcelona 1960, voz "acto humano", p. 31.

[426] La expresión "finis operis", fin de la obra, muy raramente empleada por Santo Tomás, está cargada de una cierta ambigüedad, puesto que un determinado comportamiento se convierte en objeto moral de un acto en la medida en que es

Precisando un poco más hemos de decir:

-El objeto moral no es nunca una cosa, sino una operación, "un **comportamiento** elegido libremente"[429].

-El objeto moral es una acción **considerada moralmente**, es decir, **valorada** a la luz de la recta razón y del fin último. Precisamente la voluntad tiende a la bondad encerrada en esa acción (y captada por la inteligencia)[430]. Esto explica por qué actos que desde el punto de vista físico son semejantes, son esencialmente distintos desde el punto de vista moral, así por ejemplo: el acto sexual de la generación es físicamente idéntico en un acto conyugal y en un acto de fornicación[431], una histeroctomía esterilizante puede ser semejante a una histeroctomía terapéutica[432]; el acto de disparar sobre un inocente es físicamente idéntico al acto de disparar sobre un enemigo que está amenazando nuestra propia vida. La distinción moral entre estos actos "físicamente idénticos" está en dependencia de algo racional: **el que la razón perciba que este acto realiza el auténtico bien humano que consiste en la adecuación del mismo con la recta razón y con el fin último del hombre**.

-El **criterio**, como acabamos de indicar, por el cual la razón juzga bueno o malo un comportamiento concreto es la relación del mismo con el "bien verdadero del hombre"[433]. Es decir, los criterios son las reglas objetivas de la moralidad (ley eterna y ley natural): "El elemento primario y decisivo para el juicio moral es el objeto del acto humano, el cual decide sobre su *"ordenabilidad" al bien y al fin último que es Dios*. Tal "ordenabilidad" es aprehendida por la razón **en el mismo ser del hombre** considerado en su verdad integral, y por tanto, en sus **inclinaciones naturales**, en sus **dinamismos** y sus **finalidades**, que también tienen siempre una dimensión espiritual: éstos son exactamente los contenidos de la ley natural, y por consiguiente, el conjunto ordenado de los "bienes para la persona" que se ponen al servicio del "bien de la persona", del bien que es ella misma y su perfección. Estos son los bienes tutelados por los mandamientos, los cuales según Santo Tomás, contienen toda la ley natural[434]"[435].

-Estos actos son juzgados -por relación al bien de la persona- como justos o injustos, buenos o malos, en sí mismos y por tanto al ser queridos como tales por la voluntad califican a ésta como buena o mala.

-El acto humano completo, en su doble dimensión (intención y elección) tomará del objeto moral su cualificación moral **primera y esencial**. Primera en el sentido de que "viene antes de las

---

querido por la voluntad, es decir, en cuanto sus finalidades naturales son asumidas por la intencionalidad de la voluntad (ya sea terminando totalmente en ella u ordenándolas a otro fin ulterior). Pero, en todo caso, son siempre fin del agente. Lottin, habla de "objeto material" y "objeto formal" del acto humano, el primero correspondería al acto exterior, el segundo al acto interno de la voluntad (cf. Dom Odon Lottin, *Principes de Morale. Tome I: Exposé systématique*, Ed. de L'Abbaye du Mont César, Louvain 1946, p. 81); la distinción del erudito benedictino se mantiene en un campo demasiado material, que conlleva las uteriores dificultades de evitar caer en el error opuesto del teleologismo.

[427] Así lo usa Santo Tomás: "El fin próximo del acto es lo mismo que el objeto, y de él recibe [el acto] su especie" ("finis proximus actus idem est quod obiectum et ab hoc recipit [actus] speciem"): De malo 2, 5 ad 9.

[428] VS, 78. La Veritatis Splendor lo define diciendo: "El objeto del acto del querer es un comportamiento elegido libremente. Y en cuanto es conforme con el orden de la razón, es causa de la bondad de la voluntad, nos perfecciona moralmente y nos dispone a reconocer nuestro fin último en el bien perfecto, el amor originario" (ibid).

[429] VS, 78.

[430] Por eso, suele decirse también que el objeto moral es "la bondad inteligible entrevista por la razón en el acto que está realizado o que está por realizar", o también, "un bien hacia el cual tiende deliberadamente la voluntad" (Catecismo, nº 1751).

[431] Cf. De Malo q.2, 4.

[432] La histeroctomía esterilizante es la estirpación del útero cuando éste no constituye un peligro actual para la mujer, y se lo estirpa con el fin de evitar un futuro embarazo difícil de llevar adelante sin riesgos para la madre; la histeroctomía terapéutica es la estirpación del útero cuando éste constituye actualmente un peligro para la mujer.

[433] Cf. VS, 72. De ahí que la Veritatis Splendor diga: "el acto es bueno si su objeto [la acción elegida] es conforme con el bien de la persona en el respeto de los bienes moralmente relevantes para ella" (VS, 78).

[434] Cf. I-II, 100, 1.

[435] VS, 79.

otras"[436], no que sea necesariamente la más importante en un acto concreto. Es **primera** porque el acto ya la posee antes de considerar la intención del agente y sus circunstancias. Esto significa que es la primera fuente que ha de tomarse en cuenta para el juicio moral. "El elemento primario y decisivo para el juicio moral es el objeto del acto humano"[437].

-La **Sagrada Escritura** atestigua la existencia de obras que en sí son malas. Tales "obras", son definidas como obras "de la carne", que "excluyen del Reino de los Cielos": adulterio, fornicación, deshonestidad, lujuria, culto a los ídolos, herejías, envidias, homicidios, embriaguez, glotonería y cosas semejantes[438]. Otras en cambio son en sí buenas, son frutos del Espíritu Santo, que manifiestan nuestra filiación divina[439]. Las referencias a juicios de moralidad basados exclusivamente en las obras mismas son innumerables[440].

(b) División de los actos según el objeto moral

Teológicamente se dice que tomando en cuenta su objeto (independientemente de la intención del agente) los actos pueden distinguirse en **buenos, malos e indiferentes**, según que la razón capte en el posible acto una razón de conveniencia con las reglas de la moralidad, o una deformidad o simplemente ni una ni otra. En efecto, hay comportamientos que contradicen y destruyen el bien auténtico del hombre (por ejemplo el asesinato del inocente, la homosexualidad); otros lo realizan plenamente (el amor de Dios, la fidelidad, el amor filial); otros, en sí mismos, no dicen ninguna particular conveniencia o disconveniencia (cantar o caminar). Santo Tomás lo explica diciendo: "Todo acto recibe su especie del objeto, y el acto humano, llamado acto moral, recibe la suya del objeto relacionado con el principio de los actos humanos que es la razón. Por lo cual si el objeto incluye algo que convenga al orden de la razón, será bueno según su especie, como el dar limosna al indigente. Si en cambio incluye algo que repugna al orden racional, será malo según su especie (secundum speciem) como el robar, que es substraer lo ajeno. Puede, no obstante, ocurrir que el objeto no incluya nada referente al orden de la razón, como el levantar una paja del suelo, ir al campo, y otras cosas semejantes. Tales actos son indiferentes según su especie"[441].

2) El fin del acto moral[442].

El fin es aquello por lo cual se realiza la acción, es decir, la intención que se propone el agente cuando realiza la obra[443]. En otras palabras, aquello a lo que ordena el "objeto" del acto (como quien roba para adulterar, ordena el robo como medio para su fin que es el adulterio). La tradición moral lo llamó "finis operantis" (fin del agente) y más propiamente "finis operantis remotus" (fin remoto del

---

[436] Cf. Dionigi Tettamanzi, *Verità e Libertà*, Piemme, Casale Monferrato 1993, p. 475, nota 11.

[437] VS, 79.

[438] Cf. Gal. 5,19-20; 1 Cor. 6,9-10; Rom. 1,28-31.

[439] Rom. 12,9-21; Gal. 5,22-23.

[440] Jer 23,2: "Mirad que voy a pasaros revista por vuestras malas obras"; Zac 1,4: "¡Volvéos de vuestros malos caminos y de vuestras malas obras!"; Jn 3,19: "los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas"; Jn 7,7: "doy testimonio de que sus obras son perversas"; Col 1,21: "vosotros... en otro tiempo fuisteis extraños y enemigos, por vuestros pensamientos y malas obras"; II Tim 4,18: "El Señor me librará de toda obra mala y me salvará guardándome para su Reino celestial"; I Jn 3,12: "No como Caín, que, siendo del Maligno, mató a su hermano. Y ¿por qué le mató? Porque sus obras eran malas, mientras que las de su hermano eran justas".

[441] I-II, 18, 8.

[442] Cf. I-II, 18, 4.6.7; 19, 7.

[443] El Catecismo lo expresa diciendo: "el fin es el término primero de la intención y designa el objetivo buscado en la acción. La intención es un movimiento de la voluntad hacia un fin; mira al término del obrar. Apunta al bien esperado de la acción emprendida. No se limita a la dirección de cada una de nuestras acciones tomadas aisladamente, sino que puede también ordenar varias acciones hacia un mismo objetivo; puede orientar toda la vida hacia el fin último... Una misma acción puede, pues, estar inspirada por varias intenciones como hacer un servicio para obtener un favor o para satisfacer la vanidad" (Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1752).

agente), en cuanto es el fin que intenta alcanzar a través del fin próximo, que hemos denominado "objeto". No debe confundirse con motivos accidentales que pueden concurrir en la acción secundariamente, los cuales, si llegado el caso no pueden alcanzarse, no hacen desistir al agente de su acción[444].

El fin o intención es un elemento fundamental para la moralidad del acto, hasta el punto tal que, en gran parte de los casos, según sea el fin tal será la cualificación moral de toda la acción (el caso de los actos indiferentes o el de los actos buenos corrompidos por el fin malo). Es más, hemos de decir que tiene tal importancia en la vida moral, que de la determinación concreta del Fin Ultimo, cada hombre recibirá una impronta o información de todos los actos de su vida: "aquello en lo que uno descansa como en su fin último, **domina** el afecto del hombre, porque de ello toma las reglas para toda su vida"[445].

La Sagrada Escritura afirma[446] que "las cosas que salen del corazón del hombre, esas son las que le manchan" (Mc 7,20). Y por eso David pedía la rectitud de la intención: "Crea en mí un corazón puro, oh Dios, y renueva en mis entrañas la rectitud del espíritu" (Sal. 50, 12). En el Evangelio de San Mateo Nuestro Señor hace derivar de la disposición interior la moralidad de la persona humana: "Si tu ojo es bueno, todo el cuerpo está iluminado" (Mt 6,22). Santo Tomás comenta estas palabras diciendo: "Por ojo se entiende la intención. Porque todo el que quiere obrar, algo intenta: de modo que si tu intención es lúcida, es decir, dirigida a Dios, todo tu cuerpo -o sea tus actuaciones- serán lúcidas. Y así ocurre a quienes de verdad son buenos"[447]. La Sagrada Escritura hace constantes referencias a las intenciones humanas como fuente de la moralidad del sujeto que actúa[448].

El hecho de que Santo Tomás hable de "fin" cuando enumera las circunstancias del acto llevó a algunos moralistas a confundir con ese fin circunstancial (o motivo secundario) el fin que determina la sustancia del acto (del cual nos ocupamos al presente) desviando consecuentemente la atención del juicio moral exclusivamente hacia el objeto. El problema de aceptar esta concepción surge al intentar explicar el influjo **esencial** del fin sobre la moralidad del acto habiéndolo considerado sólo un accidente del mismo. De allí distintas soluciones insuficientes e insatisfactorias. Este abuso del verdadero pensamiento de Santo Tomás originó otro abuso: atribuir toda la especificación sólo al fin (teleologismo)[449].

Santo Tomás ha hecho ciertamente del obrar humano una estructura finalística. De hecho el fin que, como hemos dicho, es el objeto del acto interior (intención o voluntas intendens), determina la realización de la acción y da unidad a este complejo movimiento del acto humano voluntario que comienza precisamente en el orden intencional para acabar en la exteriorización ejecutiva.

---

[444] Cf. R. García de Haro, *L'agire morale e le virtù*, op, cit., pp. 93-94. Así por ejemplo en el avaro que tiene como fin el obtener dinero y concomitantemente ser estimado por su dinero, puede distinguirse como fin principal el obtener dinero (de hecho si sabe que un trabajo no le procurará ganancia no lo realiza) y fin secundario (accidental) la vanagloria (si sabe que un trabajo le producirá dinero pero no gloria y sin embargo lo hace lo mismo).

[445] I-II, 1, 5.

[446] Cf. Ramón García de Haro, *Cristo, fundamento de la Moral*, Ed. Internacionales Universitarias, Barcelona 1990, pp. 112-113.

[447] In Matth., VI, lec. 5.

[448] Ex 10,10: "a la vista están vuestras malas intenciones"; Prov 12,5: "Las intenciones de los justos son equidad, los planes de los malos, son engaño"; Prov 21,27: "El sacrificio de los malos es abominable, sobre todo si se ofrece con mala intención"; Prov 22,9: "El de buena intención será bendito, porque da de su pan al débil"; Prov 23,6: "No comas pan con hombre de malas intenciones, ni desees sus manjares"; Prov 28,22: "El hombre de malas intenciones corre tras la riqueza, sin saber que lo que le viene es la indigencia"; Fil 1,15: "Es cierto que algunos predican a Cristo por envidia y rivalidad; mas hay también otros que lo hacen con buena intención".

[449] Cf. la equilibrada concepción del fin en Santo Tomás en: S. Pinckaers, *Le rôle de la fin dans l'action morale selon saint Thomas*, en: *Le renouveau de la morale*, Téqui, Paris 1979, pp. 114-143.

La doctrina del Aquinate hace del fin el elemento especificante del acto, es decir: el fin da la especie al acto humano o moral[450]. Por este motivo, la perspectiva según la cual Santo Tomás analiza los actos humanos es principalmente la de la interioridad.

3) Conjugación entre objeto y fin.

Como llevamos dicho, a través del fin que se propone, el agente asume o subsume en su intencionalidad (fin moral) un comportamiento determinado moralmente considerado (objeto moral); así, por ejemplo, quien decide vender cuanto posee para imitar más de cerca a Cristo, o quien pretende robar para ayudar, con lo robado, a los pobres. De aquí surge una compleja pero estrecha relación e interacción entre fin y objeto. Santo Tomás señala en algunos textos que la especificación viene por el objeto, en otros dice en cambio que viene del fin. Finalmente, enseña también que en el acto humano, el objeto hace de parte material y el fin de parte formal: "el acto humano en su conjunto se especifica o determina formalmente según el fin, y materialmente según el objeto de la obra exterior[451].

Algunos autores, enfatizando unas afirmaciones en detrimento de otras han terminado en posiciones unilaterales. Billuart, y la mayoría de los que lo siguieron, restaron importancia a la influencia del fin. Abelardo en el medioevo, el consecuencialismo y teleologismo en la modernidad, niegan toda influencia determinante al objeto moral. Evidentemente, la que acarrea consecuencias más nefastas desde el punto de vista moral es la acentuación abusiva del fin, que hace depender la moralidad de las solas intenciones del sujeto, no obstante, ambas están equivocadas.

Santo Tomás explica en líneas generales esta conjugación de objeto y fin en la cuestión disputada De Malo, afirmando: "El acto del hombre recibe su especie por la esencia del objeto, según que éste es bueno o malo; el acto especificado como bueno nunca puede ser malo; ni el especificado como malo puede hacerse bueno. Sin embargo, puede suceder que a un acto en sí bueno se añada uno que sea malo en otro orden; y en este sentido se dice que el acto bueno se hace malo, en cierto modo, por el acto malo; lo cual no ha de entenderse en el sentido de que sea malo en sí. Así, por ejemplo, el dar limosna a un pobre o amar a Dios son actos en sí buenos; pero referir uno de estos actos a un fin desordenado, como por ejemplo la vanagloria, es ciertamente un acto malo; **ya que los dos actos se unifican con cierto orden**. Ya dijo Dionisio, que el bien proviene de la integridad de la causa, mientras que el mal del defecto de cualquiera de ellas. Por tanto, si cualquiera de sus elementos es malo, ya sea el acto, o la ordenación a un fin malo, **todo se juzga malo**. Y no se juzga totalmente bueno a menos que ambos elementos sean buenos; así como un hombre no es considerado bello a menos que todos sus miembros lo sean; y se considera feo si alguno de sus miembros es deforme. Por este motivo es que un acto malo no puede hacerse bien... mientras que un acto bueno puede hacerse mal, porque para un acto malo no se requiere que sea totalmente malo, sino que basta que exista en él un mal particular"[452].

"Los dos actos se unifican con cierto orden". El acto humano es una unidad, integrada por dos momentos: el acto interno (voluntas intendens) y el externo (voluntas eligens). Es el fin el que da unidad a todo el obrar (asumiendo el acto externo como medio para alcanzar el fin del acto interno). La moralidad del acto, por tanto, es **una** sola; y ésta se considera a partir de la conjugación de ambas.

Las reglas que tradicionalmente se formulan para juzgar moralmente de esta interacción son las siguientes:

1º Las **acciones indiferentes por su objeto** se hacen buenas o malas según lo sea el fin. Así, por ejemplo, pasear (de suyo indiferente) será bueno cuando la finalidad sea por motivos de salud, descanso, etc.; será malo, si se realiza por pereza, descuido de los deberes, etc. Esto implica que no

[450] "El fin en cuanto es primero en la intención pertenece a la voluntad. Y de este modo, da la especie al acto humano o moral" (I-II, 1, 3).

[451] I-II, 18, 6.

[452] De Malo, 2, 4, ad 2

existen acciones indiferentes **en concreto**, sino tan solo en abstracto, en cuanto el agente siempre obra por un fin, y por tanto, toda acción indiferente implica un fin que la suscita y también la cualifica.

2º Una **acción buena por su objeto**, se vuelve más o menos buena o también mala, por el fin:

-al adecuarse a un **fin bueno**, da lugar a una acción dotada de mayor o menos bondad, según sea la cualidad del fin. Estudiar es bueno; si se hace sólo por aprobar las materias, será menos bueno que si se hace por dar gloria a Dios;

-si persigue un **fin malo**, la acción se corrompe. Dar limosna para inclinar a una persona al mal, corrompe la acción. Esto sucede cuando la intención mala es lo principalmente querido, de modo que sin ella no se realizaría la acción.

3º Una **acción mala por su objeto** se puede hacer más mala (si el fin encierra más malicia que la acción misma, por ejemplo uno que siembra dudas en la fe de una persona sencilla para llevarlo a la desesperación y al suicidio) o menos mala (si el fin fuese "bueno", como robar para dar limosna). Pero nunca puede hacerse buena ni aun por un buen fin. Afirma Santo Tomás que "ningún mal se excusa por la buena intención"[453].

En definitiva, sólo la acción en la cual concurran la bondad del fin, del objeto (o al menos su indiferencia) y de las circunstancias, podrá ser plenamente buena. "El acto moralmente bueno supone a la vez la bondad del objeto, del fin y de las circunstancias"[454]

4) Las circunstancias del acto moral

Para juzgar moralmente el acto humano, la tercera fuente que hay que atender es el conjunto de circunstancias que lo acompañan. Ya hemos hablado de ellas indicando que dan al acto humano sus rasgos concretos, temporales e históricos, y que pueden ser cambiantes. Desde el punto de vista moral hay que decir que en la medida en que alguna circunstancia añada alguna nueva razón de conveniencia o disconveniencia entre el acto y las reglas de la moralidad, el juicio moral del mismo puede ser modificado (incluso notablemente).

Resulta evidente que, de todas las circunstancias que rodean necesariamente los actos humanos, sólo interesan moralmente las que pueden representar un matiz ético. Así, por ejemplo:

(a) El **tiempo** en que es realizado (*quando*). Hace referencia a las cualidades morales que pueden relacionarse con el momento en que se realiza la acción. Faltar a misa un domingo es una circunstancia moral porque el domingo está preceptuado por la Iglesia que se asista a Misa; una corrección hecha en momentos en que el corregido no puede psicológicamente recibirla es inconveniente; comer carne un viernes santo es pecado contra el precepto del ayuno y abstinencia.

(b) El **lugar** en que se realiza (*ubi*). Hace referencia a la cualidad propia del lugar que puede implicar una connotación moral para el hecho que es realizado en él. Por ejemplo, que alguien sea ofendido en público o en privado; o fornicar o robar en un lugar profano o en un lugar sagrado.

(c) El **modo** en que se ejecuta (*quomodo*). Indica la modalidad de la acción, en cuanto ésta puede denotar mayor o menor malicia, como, por ejemplo, la delicadeza o brutalidad en una corrección.

(d) La **materia** sobre la que versa (*circa quid*). Designa la cualidad del objeto (por ejemplo, si lo robado es algo profano o consagrado), o bien la cantidad (si era mucho o poco), o (en caso de que no sea una cosa sino una persona) la cualidad de la persona sobre quien se ejerce la acción (si es soltera, casada, consagrada, pública, privada, etc.). La cualidad puede modificar la especie moral del acto (el robo de un automóvil no conlleva ninguna particularidad respecto de este accidente, pero el hurto de un cáliz sagrado hace de la acción una profanación y un sacrilegio y no un simple robo); la cantidad, en cambio, sólo puede afecta a la especie teológica (es decir, que, según sea la cantidad, se tratará de una transgresión leve o grave).

[453] Santo Tomás, *In duo praecepta caritatis*, c. 6. Cf. R. García de Haro, *L'agire morale e le virtù*, pp. 95-97.

[454] Catecismo, nº 1755.

(e) Los **motivos** que lo causan (*cur*). Indica los motivos o fines secundarios en una acción (no el fin primario que afecta a la sustancia del acto). Por ejemplo, una acción que a la vez que se hace para ayudar al prójimo (fin principal, que no es circunstancial) comportase al mismo tiempo un deseo de vanagloria.

f) Las **cualidades de quien lo realiza** (*quis*). Alude a aquellas condiciones de quien realiza la acción y que podrían añadir nuevas relaciones de conveniencia o disconveniencia respecto del acto realizado. Así, por ejemplo, su notoriedad (persona pública o privada), su estado (casado, soltero, consagrado), su responsabilidad (hombre de gobierno, simple ciudadano). No es lo mismo la exposición de un error doctrinal hecha por un sacerdote que por un seglar; un acto sexual hecho por un casado fuera de su matrimonio (adulterio), un soltero (simple fornicación) o un consagrado (sacrilegio).

(g) Los **medios** que usa el agente para realizar el acto (*quibus auxiliis*). Hace referencia a los medios usados para la consecución del acto, en cuanto éstos pueden matizar o agravar la moralidad del acto cometido. Así, por ejemplo, el robo a mano armada es más grave que el simple robo; o también una amenaza perpetrada solo de palabra o una amenaza armada.

Para que una circunstancia influya en el acto moral, del modo que sea, debe envolver cierta conveniencia o disconveniencia con la regla de las costumbres y además ser buscada como tal o al menos advertida (en caso de ser mala).

Por su influencia en la moralidad del acto las circunstancias se dividen en tres clases:

(a) **Circunstancias que no cambian la especie moral del acto**. Son las que sin alterar la especie moral (el que se trate de tal o cual acto) ni la especie teológica (que siga siendo pecado venial o pecado mortal) atenúan o agravan más el acto. Las mismas pueden ser circunstancias atenuantes (por ejemplo, quien miente por miedo) o agravantes (golpear a alguien con alevosía, castigar con odio).

(b) **Circunstancias que cambian la especie moral del acto**. Son aquellas por las cuales la moralidad del acto adquiere un carácter específicamente nuevo y diverso; así, por ejemplo, el que la víctima de un homicidio sea hermano del homicida convierte el crimen en fratricidio; la fornicación entre un soltero y una casada es adulterio, etc.

(c) **Circunstancias que cambian la especie teológica del acto**. Son las que determinan que un acto pase de ser pecado venial a mortal o de mortal a venial. Así, por ejemplo, la acumulación deliberada de pequeños hurtos, cuya suma llega a ser una cantidad considerada como materia grave, hace del acto un pecado mortal.

Digamos, finalmente, que cuando una circunstancia es determinante para cambiar la especie del acto, la misma no está actuando en realidad como simple accidente del acto sino como parte de la sustancia del mismo, es decir, como parte del objeto moral del acto. En efecto, el objeto moral, es decir, el acto deliberadamente elegido por la voluntad es querido -en ese caso- precisamente por esa circunstancia o a pesar de la presencia inevitable de la misma[455].

5) La oposición a la doctrina tradicional

(a) El consecuencialismo, proporcionalismo o teleologismo.

La doctrina tradicional de las fuentes de la moralidad ha sido rechazada por numerosos teólogos de nuestros días y suplantada por diversas teorías conocidas como “consecuencialismo”, “teleologismo”, “proporcionalismo”, según que acentúen como única norma para evaluar la moralidad del acto las consecuencias del mismo, el fin o en una razón proporcionada. Niegan, por tanto, que un acto pueda evaluarse moralmente por sí mismo, independientemente de las intenciones y circunstancias del que obra; consecuentemente niegan la existencia de actos malos “en sí mismos”, o “intrínsecamente”. Han

[455] Cf. I-II, 18, 10: Santo Tomás dice “pasa a ser condición principal del objeto”.

sostenido estas posturas autores como Peter Knauer, Louis Janssens, Joseph Fuchs, R. McCormick, B. Schüller, Ch. Curran, T. O'Connell, etc. Esta corriente hunde sus raíces en el finalismo de Pedro Abelardo, en el nominalismo de Ockham, y más directamente en el utilitarismo anglosajón de Bentham y Stuart Mill. Indiquemos tres autores particularmente relevantes: Knauer, Janssens y Fuchs.

Para **Peter Knauer**[456] el orden moral reposa sobre un presupuesto: nuestros actos poseen una primera bondad o malicia de orden ontológico, entendiendo el término "ontológico" en el sentido de no-moral o físico (otros consecuencialistas llamarán óntica o premoral). En este orden, el acto es "moralmente indiferente" y tiene como característica propia el dar lugar numerosos efectos buenos y malos (también ellos, por el momento, ontológicos o premorales).

El paso al orden moral se realiza por la intervención de la voluntad y más precisamente mediante la aplicación del principio de doble efecto, a causa de la atribución de efectos buenos y malos como consecuencia necesaria de todo acto. Knauer universalizó este principio haciendo de él el rector de todo el juicio moral, pero al mismo tiempo, reinterpretándolo según su nueva teoría[457].

La primera reinterpretación mira a la tercera condición del principio tradicional: la prioridad del efecto bueno. Knauer basándose en la estructura totalitaria del acto deja de considerar lo que es querido directamente y lo que es querido indirectamente o simplemente permitido. Juzga las acciones una vez acabadas y por tanto, lo que sea físicamente mediato o inmediato es de una importancia secundaria para él.

La segunda modificación del principio tradicional pertenece a la cuarta condición: el motivo proporcionado. Knauer establece que este motivo o razón proporcionada (que dará nombre al proporcionalismo) es el criterio esencial en el juicio moral: el acto será bueno si hay una razón proporcionada y malo si ésta falta (sin tener en cuenta el objeto). De ahí podrá Knauer decir que "se debe admitir un mal si es la única manera de no contradecir el máximo de valor que se le opone"[458].

La tercera modificación es una consecuencia de lo dicho y mira a la primera condición: no es necesario que el acto sea en sí mismo bueno porque precisamente lo que lo hace bueno no es una condición intrínseca sino la razón proporcionada que urge su realización.

Louis Janssens[459] intenta apoyar su teoría en la autoridad de Santo Tomás, haciendo de éste un continuador de la tesis sostenida por Pedro Abelardo, quien atribuía toda la especificación del acto humano al fin (finis operantis remotus). A continuación analiza los textos del Angélico en que éste afirma que es el fin del agente el que especifica el acto, mientras que el acto exterior es el medio con que nuestra voluntad llega a la realidad exterior (parcializando y dejando de lado los textos en que habla del objeto). Fin y objeto se comportan como forma y materia. Por tanto, es el fin el elemento decisivo y determinante de la acción. Afirma claramente la indiferencia de los actos exteriores. La acción exterior no es más que un hecho material, una abstracción a la cual no puede aplicarse ningún juicio moral. De todos modos, concede que no cualquier acto externo puede ser usado como medio para cualquier fin: la materia exterior debe tener una "debida proporción", lo cual significa que no debe estar en contradicción con el fin intentado.

---

[456] Cf. Peter Knauer, *La détermination du bien et du mal moral par le principe de double effet*, Rev. NRTh, 87 (1965), 356-376; Ibid, *Überlegungen zur moraltheologischen Prinzipienlehre der Enzyklika Humanae Vitae*, Rev. Theologie und Philosophie, XLV (1970) 60-74. Una presentación y refutación de la posición de Knauer puede verse en: Servais Pinckaers, *La question des actes intrinsèquement mauvais e le 'proportionalisme'*, en: Revue Thomiste (1982), 181-212.

[457] Recordemos que en la teoría tradicional del principio de doble efecto la legitimidad quedaba supeditada a cuatro condiciones: 1) que el acto sea en sí mismo bueno o al menos moralmente indiferente; 2) que la intención del agente sea recta, es decir, que se dirija al efecto bueno mientras que el malo no puede ser querido sino que debe ser "praeter intentionem"; 3) que el efecto malo sea consecuente al efecto bueno o al menos concomitante, pero nunca primero porque se convertiría en un medio, y dice san Pablo que "non sunt facienda mala ut eveniant bona"; 4) finalmente debe haber un motivo proporcionalmente grave para realizar una acción de la que se siga tal efecto malo.

[458] La determination..., op. cit., p. 371.

[459] Cf. Louis Janssens, *Ontic Evil and Moral Evil*, Rev. Louvain Studies, 1972, 115-156; Ibid, *Considerations on Humanae Vitae*, Rev. Louvain Studies, 1969, 321-353.

Después de ese análisis pasa a afirmar la presencia de lo que él llama "mal óntico" en todos nuestros actos. No hay acto, según él, que no conlleve como consecuencia una serie de bienes y de males. Esto es debido ante todo a nuestra temporalidad (todo acto que realizamos, por bueno que sea, implica un indefinido número de actos que omitimos, por eso enseña que toda comisión incluye siempre una omisión), como también a nuestra espacialidad (estamos sujetos a las leyes físicas que imponen limitación e impedimento a nuestra libertad) y a nuestra existencia social (la vida social implica muchas renuncias obligadas de unos individuos para los otros).

Constata así que "en nuestra actividad concreta siempre hay presente mal óntico". Querer evitarlo es simplemente una utopía. El planteamiento moral verdadero debe apuntar pues a preguntarse **cuándo y en qué medida estamos justificados para causar o permitir el mal óntico**. Para responder a tal pregunta retoma su interpretación de Santo Tomás: estamos justificados a causar o permitir mal óntico en la medida en que éste no sea buscado "per se" (entendamos que esto supone que puede ser buscado "per aliud", como medio, en contra de la doctrina tradicional que afirmaba que ningún mal puede ser querido ni siquiera como medio: el fin no justifica los medios), es decir, mientras que se cause el menor mal "necesario", y que éste mal tenga una debida proporción, o sea no esté en abierta contradicción con el fin[460].

Josef Fuchs[461] rechaza el concepto de una ley moral natural que contenga normas invariables y asimismo niega que la intención de Cristo haya sido la de establecer normas absolutas o un nuevo código de moral. Entre las normas morales distinguirá lo que él llama normas trascendentales, absolutas y operativas (o categoriales).

Ante todo, normas serían **trascendentales**, como por ejemplo, el requerimiento de obedecer a Dios y seguir a Cristo. Éstas, sin embargo, no explicitan **cómo** debe llevarse a cabo lo que mandan. En esto consistía el mensaje central de la Biblia. Son normas absolutas pero no contienen nada concreto. La respuesta afirmativa o negativa a este requerimiento es lo que realiza la "opción fundamental", es decir, ese acto inaccesible a la reflexión consciente que la persona cumple delante del Absoluto.

Tendríamos a continuación otras normas que pueden llamarse **absolutas**. Éstas ordenan ciertas **actitudes y valores** (como ser manso y compasivo); de todos modos, tampoco ellas llegan a especificar qué acciones las realizan o qué actos les son contrarios.

Finalmente existiría lo que Fuchs llama **normas operativas** de conducta, o también normas **categoriales**, que son clases de actos descritos en un modo que no incluyen una valoración moral. Estas no son universales porque no pueden aplicarse en todos los casos (téngase en cuenta que aquí Fuchs está incluyendo, por ejemplo, la doctrina de la Iglesia sobre adulterio y anticoncepción).

De todos modos, para él, la recta opción fundamental aunque no contiene ninguna norma específica (sólo una respuesta a la trascendental), transforma toda la vida moral porque esta opción fundamental se realiza a través de los muchos actos de libre elección que la van llevando a madurez.

Fuchs afirma, de este modo, que la Iglesia no ha heredado un sistema de leyes morales ni de Cristo, ni de Pablo, ni de Juan; y que ni la Escritura ni la Iglesia dan un sistema de leyes morales universales. Por tanto estas leyes no son sino puramente humanas, y como tales están condicionadas por la historicidad humana, es decir, por este estado del hombre que puede diferir según las épocas y las culturas. Por eso afirma Fuchs que para cada persona "la autorrealización impone que él mismo debe descubrir las posibilidades que tiene a mano para su acción y desarrollo, y determinar sobre la base del

---

[460] Su posición se clarifica cuando la ejemplifica pretendiendo demostrar que el uso de los anticonceptivos en aquellos esposos que tienen un motivo sólido (concepción muy amplia en nuestro autor) para evitar un nuevo hijo y buscando como fin el desarrollo del amor conyugal está plenamente justificado, ya que en sí mismo ese acto no es malo sino indiferente. Para Janssens intentar excluir todas las formas de mal óntico de nuestros actos es presuntuoso y constituye una ilusión que paraliza todos nuestros actos.

[461] Josef Fuchs, S.J., *The absoluteness of Moral Terms*, Rev. Gregorianum, 52 (1971), 415-457; Ibid, *Personal Responsability and Christian Morality*, Georgetown University Press, Washington, DC, Gill and Macmillan, Dublin 1983. Para una crítica de la posición de Fuchs: Germain Grisez, *A critique of the View of Josef Fuchs*, S.J., Rev. Anthropotes (1985) 155-205.

presente conocimiento que tenga de sí mismo cuáles de esas posibilidades son rectas, razonables, humanas (en el pleno y positivo sentido de estas palabras) y así contribuir al progreso humano"[462].

Al no haber normas universales, ¿cuál será el **criterio** de acción para este hombre relativizado históricamente? Para responder a esta pregunta (que es el centro de la moral práctica) Fuchs introduce la noción equivalente al "mal óntico" que señalaba Janssens y que aquí recibe el nombre de "mal pre-moral". Todo mal, mientras no sea considerado dentro de la intención de un agente no tiene carácter ni de humano ni de moral propiamente hablando: "El hecho de matar, como mal humano puede ser moralmente bueno o malo, ya que por sí solo nada dice sobre la intención del que actúa y no puede constituir un acto humano. En cambio 'matar por avaricia' o 'matar en defensa propia' incluye ya la intención del agente"[463]. El juicio moral de una acción no puede anticiparse a la intención del agente. Es decir, que estamos nuevamente ante la radical negación de la existencia de actos intrínsecamente malos: "una acción no puede ser juzgada moralmente en su materialidad (matar, herir o ir a la luna), sin referencia a la intención del agente; porque sin ésta última no se trata de una acción humana, y solamente podemos hablar en un verdadero sentido de bien o de mal refiriéndonos a las acciones humanas"[464].

De este modo la existencia de actos "intrínsecamente malos" es negado: "En teoría, parece que tal universalidad no es posible. Una acción sólo es moral al considerar las 'circunstancias' y la 'intención', y eso presupondría que se pueden prever adecuadamente **todas las combinaciones posibles** de circunstancias e intenciones, lo que, a priori, no es posible. Además, la opinión contraria no tiene en cuenta, para una comparación objetiva de la moralidad, el significado de: a) la experiencia práctica, b) las diferencias de civilización, c) la historicidad humana"[465].

Por eso su **criterio de acción** será la noción de **causa proporcional relativa**: o sea, el mal (en un sentido pre-moral) no puede ser realizado como tal, pero puede ser **justificado** dentro de la totalidad de la acción por razones apropiadas. Por tanto un mal premoral que no sea justificable por cierto fin tal vez lo sea por otro. Y esto es aplicable al mismo principio moral que enseña que "el fin no justifica los medios" : "si se trata de un mal a nivel premoral, la realización de un bien puede justificarlo. El mal hecho no es moralmente malo al margen de la intención ni es un acto aislado, sino un elemento de una acción única"[466].

Retomando las líneas generales, podemos decir que para toda esta corriente[467], con sus distintas variables, el orden **estrictamente moral** consiste en el respeto de ciertos valores trascendentes y universales (como el amor a Dios, la benevolencia hacia el prójimo, la justicia, etc.). Nuestras acciones singulares y concretas, en cambio, se desenvuelven en un **orden pre-moral**, no-moral, físico u óntico (según las diversas terminologías adoptadas por sus sostenedores). Toda acción concreta es en sí misma indiferente, o más bien, ambivalente: tiene facetas ventajosas y facetas desventajosas, unas consecuencias que benefician y otras que perjudican. El juicio moral sobre la acción se rige en **primer lugar** por la fidelidad de la persona a los valores universales (orden moral) y, **en segundo lugar**, por la "responsable" evaluación y ponderación de las distintas consecuencias que se siguen, y por la "responsable" elección subjetiva de aquella acción que aquí y ahora se repute como moralmente más adecuada. Para esta "responsable elección" algunos autores más enfáticamente consecuencialistas insistían en hacer un "cálculo de las consecuencias que se prevé pueden derivarse de la ejecución de una decisión"[468]; otros, más acentuadamente proporcionalistas, pondrán el acento en la "proporción" entre los efectos buenos o malos y el "bien más grande" o el "mal menor" que esperan obtener de tal acción[469]. Algunos llegarán a decir, incluso, que ni siquiera es posible hacer tal evaluación en cuanto

[462] *Personal Responsability...*, op. cit., p. 127.
[463] *The absolutesness...*, op. cit., pp. 443-444.
[464] *Personal Responsability...*, op. cit., p. 137.
[465] *The absolutesness...*, op. cit., p. 449.
[466] Ibid., p. 446.
[467] Cf. VS, 75.
[468] VS, 75.
[469] Cf. Ibid.

las consecuencias de un acto no son sólo aquellas que se siguen inmediatamente de él, sino todas las que éstas a su vez acarrean; por lo cual, sólo podrá evaluarse una acción por sus consecuencias, al término de la historia. De allí que la actitud moral postulada por tales autores puede resumirse en la afirmación de uno de sus defensores, T. O'Connell: "La máxima tradicional, 'haz el bien y evita el mal', puede tener un significado coloquial, pero es imposible sencilla e inevitablemente en cuanto descripción exacta de la vivencia de nuestras vidas... Nuestra mejor esperanza consiste en hacer tanto bien como sea posible y el menor mal **necesario**"[470].

[470] T.O'Connell, *Principles for a Catholic Morality,* Seabury Press, New York 1978, pp. 172; 152-153.

(b) Refutación: la existencia de actos *intrínsecamente malos*.

Contra esta postura, debemos decir que la Sagrada Escritura, el Magisterio y la tradición ética, han afirmado siempre la existencia de actos que independientemente de las intenciones del que los ejecuta y de las circunstancias en que éste se encuentre (por ende, teniendo en cuenta solamente su objeto moral), son siempre y en todo lugar malos o injustos. La tradición teológica los llama malos *intrinsece* (intrínsecamente), *specie sua* (por su objeto), *secundum se* (en sí mismos), *per se* (por sí mismos), *secundum suam naturam* (según su naturaleza), *in ipso suo nomine* (por su mismo nombre). Tales actos reciben su malicia *ex obiecto* y nada puede justificarlos.

Santo Tomás escribe: "Ciertas acciones y pasiones por su mismo nombre implican malicia, como el gozo en lo malo, la desvergüenza y la envidia. En las operaciones: el adulterio, el robo, el homicidio. Pues todas estas y otras semejantes son malas por sí mismas (*secundum se sunt mala*) y no sólo por su exceso o defecto. Por tanto, en relación a ellas no acontece a alguien ser recto sea cual sea la manera en que obre al respecto, sino que siempre pecará al hacerlo... De modo absoluto, de cualquier manera que se realicen estas acciones, son pecado. Pues en sí misma (*in se*) cualquiera de ellas lleva consigo algo que repugna a lo que corresponde"[471].

Esta tesis puede demostrarse tanto por la tradición bíblica cuanto por el testimonio patrístico, magisterial, filosófico, teológico y el sentido común.

La tradición bíblica y patrística. Basta recurrir en el Antiguo Testamento al Pentateuco mosaico para encontrar largas series de actos prohibidos por Dios de modo absoluto sin referencia a eventuales situaciones que cambiarían a los ojos de Dios su calificación moral. El Decálogo es el ejemplo más elocuente. En el Nuevo Testamento el mismo Decálogo es mencionado con más frecuencia que en el mismo Antiguo Testamento. Jesucristo se ha encargado personalmente de revalorizar los mandamientos mosaicos: los **reafirmó** en el encuentro con el joven rico[472]; los **interiorizó** en el Sermón de la Montaña (Mt. 5-8); los **resumió** en el supremo mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Mc. 12, 28-34). San Pablo afirma categóricamente: "¡No os engañéis! Ni los impuros, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los ultrajadores, ni los rapaces heredarán el Reino de Dios" (1Co 6,9-10). Elocuente ejemplo es también el capítulo 2 de la carta a los Romanos.

San Agustín, como representante de la tradición patrística, escribía: "En cuanto a los actos que son por sí mismos pecados (*cum iam opera ipsa peccata sunt*), como el robo, la fornicación, la blasfemia u otros actos semejantes, ¿quién osará afirmar que cumpliéndolos por motivos buenos (*bonis causis*), ya no serían pecados o -conclusión más absurda aún- que serían pecados justificados?"[473].

La tradición magisterial. Escribe la *Veritatis Splendor*: "Son los actos que, en la tradición moral de la Iglesia, han sido denominados "intrínsecamente malos" (*"intrinsece malum"*): lo son siempre y por sí mismos, es decir, por su objeto, independientemente de las ulteriores intenciones de quien actúa y de las circunstancias. Por esto, sin negar en absoluto el influjo que sobre la moralidad tienen las circunstancias y, sobre todo, las intenciones, la Iglesia enseña que existen actos que, por sí y en sí mismos, independientemente de las circunstancias, son siempre gravemente ilícitos por razón de su objeto"[474].

La doctrina filosófica y teológica. Esta se basa en lo que ya hemos expuesto sobre la especificación de los actos a partir del objeto. El objeto (salvo el caso de los actos indiferentes) no es en sí neutral o amoral o premoral, sino que tiene ya una especificación y esta especificación proviene de la **razón**, es decir, de lo que la razón entrevé en ese acto al relacionarlo, compararlo o medirlo con el bien integral del hombre y con su Fin Ultimo. Cuando Santo Tomás se pregunta si toda la bondad o

---

[471] In Eth., II, 7, nº 329.

[472] Cf. Mc. 10, 17-22: "Conoces los mandamientos... Él respondiendo le dijo: Maestro todas estas cosas las guardé desde mi juventud. Jesús, fijando en él la mirada, le amó...".

[473] San Agustín, *Contra medacium*, VII, 18. Cit. en VS, 81.

[474] VS, 80.

malicia del acto exterior le adviene a éste del fin al que la voluntad lo ordena, responde: "En el acto exterior puede considerarse una doble bondad o malicia: una, según la debida materia y circunstancias, y otra según su relación al fin. La que se refiere al fin, depende toda entera de la voluntad. La que resulta de la debida materia o circunstancias, **depende de la razón**: **y de ésta depende la bondad de la voluntad, según que se dirija a ella**. Ahora bien, hay que considerar que para que algo sea malo, basta un defecto particular; y para que sea totalmente bueno, no basta un bien particular, sino que se requiere íntegra bondad. Si, pues, la voluntad es buena por su objeto y por su fin, es consiguiente que el acto exterior sea bueno. Mas no basta para que el acto exterior sea bueno, la bondad de la voluntad, que viene de la intención del fin; pues, si la voluntad es mala, ya por la intención del fin, ya por el objeto querido, consiguientemente el acto exterior es malo"[475].

El fin, por lo tanto, no puede prescindir de la especificación propia del objeto. Lo vuelve a afirmar el Aquinate al plantearse, precisamente como objeción, la posibilidad de que toda especificación se derive solamente del fin ya que él mismo había dicho que en el acto humano el fin hace de forma y el objeto de materia y, como se sabe, en los seres compuestos de materia y forma es la forma la que da la especie, no la materia. El Aquinate en su respuesta introduce una importante distinción: si bien el objeto del acto es considerado como materia del acto, no se trata aquí de una "materia ex qua", es decir, una materia "de la cual" se hace algo, lo que implica indeterminación por parte de la materia y determinación sólo a partir del fin que se propone el agente (como la arcilla es materia *ex qua* el alfarero puede hacer ya sea una jarra o bien una estatua). Es en cambio, "materia circa quam", una materia "en torno a la cual" versa un acto, es decir, una materia ya constituida que tiene por tanto una especie y consecuentemente una influencia especificante sobre el acto que sobre ella versa[476].

Por tanto, la materia del acto[477] no es mera pasividad susceptible de cualquier determinación subjetiva, sino que es capaz de especificar al sujeto agente que hace de ella objeto de una elección. Por su parte el fin, que especifica el acto interior de la voluntad (voluntas intendes) no puede prescindir de la confrontación con la acción externa que él asume (voluntas eligens) y con su objetivo valor moral. La unidad del obrar concreto exige la interacción entre acto externo y acto interno. El objeto y el fin no se oponen, pues, sino que son dos polos correlativos que se integran recíprocamente y juntos concurren a la especificación del único obrar humano concreto.

Por eso, afirma Santo Tomás: "El acto del hombre recibe su especie por la esencia del objeto, según que éste es bueno o malo; el acto especificado como bueno nunca puede ser malo; ni el especificado como malo puede hacerse bueno"[478].

También podemos demostrar el error de estas posturas por **reducción al absurdo**, ya que de ser válidas se seguiría la negación de todo el orden moral objetivo y el relativismo moral más absoluto.

Por tanto, podemos concluir con la *Veritatis Splendor*: "hay que rechazar la tesis, característica de las teorías teleológicas y proporcionalistas, según la cual sería imposible cualificar como moralmente mala según su especie -su 'objeto'- la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados prescindiendo de la intención por la que la elección es hecha o de la totalidad de las consecuencias previsibles de aquel acto para todas las personas interesadas"[479].

3. EXTENSION DE LA MORALIDAD.

Hasta el momento hemos visto la moralidad del acto, pero permaneciendo en la interior del sujeto, en los momentos intencional o electivo de su voluntad. ¿Qué hay que decir, ahora, sobre la moralidad de la ejecución externa del acto elegido, y de las consecuencias que se derivan de él?

---

[475] I-II, 20, 2.
[476] Cf. I-II, 18, 2 ad 2.
[477] Cf. Livio Melina, *La conoscenza morale*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, pp. 97-98.
[478] De Malo, 2, 4, ad 2
[479] VS, 79.

1) La ejecución externa[480].

Los actos externos realizados bajo el imperio de la voluntad libre reciben de ésta el impulso psicológico que los origina, orienta y cualifica moralmente. El acto de la voluntad es moralmente bueno o malo por su esencia; los actos externos, por su participación en el acto interno de la voluntad.

La opinión general de los teólogos es que la **ejecución** de una decisión de la voluntad no aumenta **por sí misma** la condición moral de la acción. Así sostuvieron, por ejemplo, San Agustín y Santo Tomás. La tradición se ha basado para afirmar esto en algunos datos bíblicos como por ejemplo el que la Sagrada Escritura equipare la disposición de Abraham a sacrificar a su hijo con la consumación del sacrificio; o las palabras del Señor que condenan el deseo impuro del corazón como un verdadero adulterio (cf. Mt 5,27).

Así explica Santo Tomás que una decisión completamente firme de la voluntad (voluntad eficaz), cuando su no ejecución se debe solamente a obstáculos externos, tiene el mismo valor moral que el acto externo. Esto se funda en que toda moralidad formal procede del interior, de la libertad, y por tanto, no puede ser aumentada ni disminuida por factores externos favorables o contrarios[481].

La ejecución externa puede, sin embargo, añadir algo al acto **de modo indirecto**. Esto sucede cuando alguna obra externa, por su especial dificultad, exige nuevos y vigoroso actos de voluntad durante su ejecución. En efecto, en la medida en que para ejecutar el acto exterior la voluntad necesite una especial vehemencia para vencer los obstáculos que pueden surgir sea del exterior cuanto del interior (por ejemplo, el remordimiento de la conciencia), o bien cuando la acción externa no sigue inmediatamente a la decisión interior de la voluntad, la perpetración externa exige la reiteración frecuente del acto interno hasta llegar a la ejecución.

2) Las consecuencias del acto.

Se entiende por "consecuencias de un acto" todo aquello que se sigue del acto realizado como los efectos se siguen de su causa.

Los efectos o consecuencias del acto añaden bondad o malicia en la medida que han sido previstos o debían haberse previsto. Porque el acto externo comprende la totalidad del hecho, con todas sus consecuencias (por ejemplo, el robo incluye los perjuicios que se causen al damnificado como la ruina de la familia, la miseria, etc.). Como el acto moral es ya perfecto en la voluntad deliberada, las consecuencias sólo se toman en cuenta en la medida en que han sido previstas o al menos debían preverse. Si alguien calcula que de su conducta se seguirán muchos males y de todos modos no se rectifica, en cierto modo quiere esos males.

Para saber si ciertos efectos no previstos debían preverse, hay que examinar si se siguen del acto propia y necesariamente (**per se**) o accidental e indirectamente (**per accidens**). Si se siguen necesariamente, tendría que preverse; lo mismo si no se siguen necesariamente y siempre pero sí en la mayoría de los casos (**in pluribus**). Si, en cambio, se siguen solo accidentalmente y excepcionalmente (**in paucioribus**) quedan fuera de la intención del agente.

Por ejemplo si alguien calumnia a una persona y de tal calumnia se sigue que pierda su trabajo por el descrédito que se sigue, es culpable en cuanto cierto descrédito es efecto normal para un calumniado. Pero si de esa calumnia se sigue la desesperación y el suicidio de tal persona, y esto no era ni querido ni previsible (por el equilibrio psicológico de dicho sujeto), la muerte en cuanto tal no puede atribuirse al calumniador.

[480] Cf. Mausbach, op. cit., I, pp. 357-360.

[481] Cf. De malo 2,2; I-II, 20, 4.

CAPÍTULO 4

LAS PASIONES HUMANAS

I. LAS PASIONES EN GENERAL[482]

1. NOCIONES GENERALES

El hombre no es un espíritu puro, sino cuerpo y alma y, en cierto sentido, una síntesis del cosmos[483]; de ahí el importante influjo de la vida afectiva en el obrar humano, su profunda incidencia sobre la vida biológica, sobre el conocimiento sensitivo y sobre las actividades volitivas. En efecto, las pasiones influyen hondamente en nuestra salud o enfermedad corporal, en nuestras percepciones acertadas o erradas de las cosas, en nuestra vida moral y en todas nuestras actividades externas. Ellas matizan y forman parte complementaria de los movimientos propiamente espirituales como el amor, el celo, la desesperación, etc. En las pasiones humanas la vida sensitiva y animal es asumida y elevada integrándose en la vida intelectiva y volitiva del alma: se da una mutua comunicación, influencia, redundancia, enriquecimiento. Por este motivo la razón y la voluntad deben regular, no anular, la afectividad sensitiva, ordenando e integrando los valores sensibles en el conjunto armónico de la personalidad humana.

Los pocos fragmentos de la antigüedad que aluden a las pasiones muestran claramente la gran importancia que se le concedió al tema. Hipócrates trató de localizarlas orgánicamente; Platón las analizó extensamente en algunas de sus obras (como la pasión del amor en *El Banquete*). Aristóteles intentó sistematizar la doctrina en la *Etica a Nicómaco* y en la *Retórica*. Posteriormente los estoicos enfatizaron su influencia en el campo moral (calificándolas globalmente como malas); baste citar a Zenón de Zitio, Crispo, Posidonio, Cleantes y luego Séneca. En cambio, Epicuro sostuvo la bondad exclusiva de las pasiones que producen placer.

Entre los autores cristianos, los primeros que las trataron expresamente fueron Nemesio de Emesa, San Juan Damasceno en el *De Fide Ortodoxa*, y San Agustín con sus profundos análisis psicológicos en las *Confesiones* y en el *De Civitate Dei*[484]. Y en la Edad Media Santo Tomás de Aquino elaboraría el tratado más acabado sobre las mismas[485].

---

[482] El tratado de las pasiones es uno de los más extensos de la *Prima Secundae*, ocupando 26 cuestiones: I-II, 22 a 48. Curiosamente, no suele concedérsele un espacio adecuado en las síntesis de moral a pesar de la importancia que Santo Tomás parece haberle concedido. Ni qué decir de la segunda parte, las pasiones en particular, el cual ha sido objeto solo de análisis parciales y de muy pocos estudios amplios. Nos limitaremos a presentar una síntesis de las cuestiones del Aquinate. Sobre el tema se puede confrontar: M. Manzanedo O.P., *Las Pasiones o Emociones según Santo Tomás*, Instituto Pontificio de Filosofía "Santo Tomás", Madrid, 1984;F.A. Bednarski, *L'educazione dell'affettività alla luce della psicologia di S. Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milano 1986; M. Corvez, *St. Thomas d'Aquin. Somme Théologique. Les passions de l'âme, I-II, qq. 22-30*, Paris, 1949; M.A. Janvier, *Exposition de la Morale Catholique. Les Passions*, Paris, 1905; H.D. Noble, *Les passions dans la vie morale*, Paris, 1932; Ibid, *Passions*, en: D.Th.C., XI,2, col. 2211-2241; G.P. Blanco, *El concepto de pasión en Santo Tomás*, en: "Sapientia", 3 (1948), 128-146; P. Lumbreras, *Sfondo psicologico della morale di S. Tommaso*, en: "Sapientia", 10 (1957), 405-418; Ibid., *Una glosa al tratado de Santo Tomás sobre las pasiones*, en: "Miscelanea Comillas", 15 (1951) 157-179; R. Baker, *The Thomistic Theory of the Passions and their Influence on the Will*, Nôtre Dame (Indiana), 1941; M. Ubeda Purkiss, *Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones*, en: "Ciencia Tom.", 80 (1953), 433-486; 81 (1954), 35-68.

[483] Por eso dirá Santo Tomás: "En el hombre en cierto modo están presentes todas las cosas (in homine quodammodo sunt omnia); y por tanto, según el modo que se domina aquello que está en él, en esa misma medida le compete dominar las demás cosas. Hay en el hombre cuatro aspectos que considerar: la razón, por la cual conviene con los ángeles; las fuerzas sensitivas, por las cuales conviene con los animales; las fuerzas naturales, con las cuales conviene con las plantas; y el mismo cuerpo, por el cual conviene en las cosas inanimadas" (I, 96, 2).

[484] Cf. particularmente libros IX y XIV.

[485] El tratado de Santo Tomás en la Suma Teológica ocupa 26 cuestiones divididas en dos partes principales:

En el Renacimiento, Humanismo y posterior Iluminismo, se destacan el amplio tratado escrito por Juan Luis Vives, y más tarde los estudios de Descartes, Malebranche, Hobbes, Locke, Hume, Leibnitz, Kant, Herbart, etc. Luego de Guillermo de Wundt (1832-1920) fundador y sistematizador de la Psicología científica, casi todos los psicólogos han estudiado expresamente el argumento.

Desde el punto de vista etimológico, el término pasión proviene del griego ***pathos***, del verbo ***paskhein***, ser afectado, recibir o padecer alguna cosa. Significado equivalente recibe el sustantivo latino ***passio*** y su verbo ***pati***.

Modernamente, el vocablo *pasión* es empleado con un sentido a menudo peyorativo, como "pasión desordenada"; se usan, por tanto, otros vocablos equivalentes a los empleados por la terminología clásica: el *apetito* tomista es llamado habitualmente *afectividad*; las *pasiones* son denominadas diversamente según los matices subrayados, como *sentimientos* en cuanto provienen del conocimiento sensitivo, *emociones* en cuanto provocan modificaciones biológicas (como la palidez o el rubor), *pasiones* cuando van acompañadas de una impetuosidad o intensidad elevada, *afectos* -en el sentido latino del término- porque implican la afección de alguien hacia algo[486].

Todos estos términos coinciden, sin embargo, en un sustrato común, que es designar o describir las inmutaciones (reacciones) psico-somáticas de la afectividad humana y animal producidas por el conocimiento sensible de algún objeto.

2. ASPECTO PSICOLOGICO DE LA PASION.

1) Análisis descriptivo.

En los animales pueden percibirse ciertos estados afectivos (dolor, alborozo, cólera, tristeza) que de algún modo traducen al exterior (ladrando, moviendo la cola, saltando). También en el hombre se verifican estos fenómenos que conjugan distintos niveles:

-Nivel o aspecto fisiológico: el aspecto fisiológico es una modificación corporal, como por ejemplo, en el hombre que está alegre, le brillan los ojos, está animado; el triste, en cambio, está inerte, abatido, se mueve con lentitud; el airado grita, se enrojece, los ojos parecen salirse de sus órbitas, etc. Se trata de movimientos orgánicos interiores o exteriores, que están presentes y son esenciales a toda pasión. Son variables en intensidad, según el temperamento del sujeto en quien se dan.

-Nivel o aspecto psicológico: las perturbaciones fisiológicas que hemos indicado tienen como causa el conocimiento y el afecto sensitivo del hombre de frente a un mal o a un bien. En efecto, el hombre que tiembla atemorizado, lo hace porque **se ha dado cuenta** (conocimiento) de que lo amenaza algún mal; el hombre que está triste lo está porque se ve desposeído de un bien que amaba o le era de utilidad (afecto). El conocimiento pone al hombre en presencia de bienes que desea o de peligros que pueden desposeerlo de tales bienes.

Se conjugan de este modo tres momentos esenciales en la génesis de toda pasión:

El primero es el conocimiento de un bien atractivo o de un mal repulsivo. Este conocimiento es anterior a la pasión misma. Las pasiones se desencadenan siempre a partir del conocimiento sensible, ya sea de la sensibilidad **externa** (vista, oído) o de la sensibilidad **interna** (imaginación, memoria): ante la vista de un alimento puede despertarse un deseo sensible de comerlo; ante un recuerdo desagradable, la tristeza.

I. En General: aspecto psicológico (q.22-23); aspecto moral (q.24); mutua ordenación (q.25).

II. En particular: el amor (q.26-28) y su contrario el odio (q.29); el deseo y su contrario, la fuga (q. 30); el placer (q. 31-34) y su opuesto la tristeza (q. 35-39); la esperanza y la desesperación (q. 40); la audacia y el temor (q.41-45); la ira (q.46-48).

[486] Cf. Bednarski, cit., pp. 11-12.

Sigue la excitación del alma que codicia ese bien o que se defiende contra ese mal. Estos dos primeros momentos constituyen el elemento cuasi formal de la pasión, que es el **movimiento del apetito sensitivo**, y no es otra cosa que la experiencia psíquica de agrado o desagrado.

Finalmente, surge la reacción fisiológica paralela y proporcional a esta excitación y a aquel conocimiento. Es el elemento cuasi material de la pasión: la **inmutación corporal** correspondiente, o sea, la actividad fisiológica que acompaña a dicha experiencia.

Teniendo esto en cuenta, Santo Tomás define a las pasiones como "las operaciones del apetito sensitivo, acompañadas por la transmutación de algún órgano corporal, y en las que el hombre es en cierto modo arrastrado"[487].

Se oponen a esta concepción quienes siguen el **análisis freudiano**, los cuales manifiestan la tendencia a identificar los afectos con sus síntomas fisiológicos o a embrollarlos en los laberintos del inconsciente.

La sede o sujeto de las pasiones es, por tanto, el apetito sensitivo y no la voluntad. Se trata, en efecto, de movimientos corporales que pueden influir accidentalmente o indirectamente en el alma. Se dice por eso a veces "pasiones del alma" en el sentido de que en la pasión es el compuesto el que padece o es arrastrado por el bien y por tanto se puede decir por extensión que es el alma la que padece.

2) División de las pasiones[488].

La sensibilidad tiene dos potencias apetitivas: el **concupiscible** y el **irascible**, que son el origen de todas las pasiones. El primero reacciona ante los bienes y males sensibles no considerados como difíciles; es el apetito de placer. El segundo, en cambio, mira concretamente a los bienes bajo el aspecto de dificultad para conseguirlos y los males bajo el aspecto de dificultad para evitarlos; es, pues, el impulso de superación, lucha y agresividad[489].

Santo Tomás distingue once movimientos pasionales específicamente distintos, en base a la diversidad de sus objetos formales (bien o mal, ya alcanzado o todavía no; considerado simplemente o como arduo). Seis pertenecen al apetito concupiscible y cinco al irascible.

(a) En el apetito concupiscible podemos observar:

El bien causa en la potencia apetitiva una inclinación, connaturalidad hacia ese mismo bien. Esto es el *amor*. Respecto del mal, se da algo contrario, una aversión, un rechazo, que es el *odio*.

El bien amado y no poseído mueve hacia su consecución y eso pertenece a la pasión del *deseo*, cuyo contrario, en la línea del mal, es la *fuga* o abominación.

Cuando el bien llega a ser poseído, produce la quietud o reposo en el mismo bien. Esto pertenece al gozo o *delectación*, al que se opone el dolor o la *tristeza* por parte del mal.

---

[487] In II Ethic., lect. 5, n. 292. O también: "Las pasiones son movimientos del apetito sensitivo que depende de algún órgano corporal, y por eso, todas las pasiones llevan anexa alguna transmutación del cuerpo" (In IV Ethic, lect. 17, n. 869). En la Suma Teológica dice: "Se llaman pasiones a los actos del apetito sensitivo en cuanto que llevan anexa alguna transmutación corporal" (I, 20, 1 ad 1).

[488] Cf. I-II, 23.

[489] Cf. I, 81, 3. Escribe Santo Tomás: "En los seres naturales sujetos a corrupción, no sólo debe haber una inclinación a conseguir lo que les conviene y huir lo que es nocivo, sino también una inclinación a resistir los agentes disgregadores y contrarios, los cuales impiden que consiga lo que ayuda, causando en cambio lo que es dañino... Por eso, siendo el apetito sensitivo una inclinación que sigue a la forma natural, es necesario que en la parte sensitiva haya dos potencias apetitivas. La primera, que inclina directamente al animal para que alcance los objetos placenteros en el plano sensible y a rechazar los nocivos; esta facultad es llamada *concupiscible*. La segunda, que lleva al animal a resistir los ataques de lo que contrasta la posesión de lo agradable, o de lo que molesta; esta facultad es llamada *irascible*. Por tal razón se dice que su objeto es lo arduo, porque tiende a vencer y a superar los agentes contrarios. Estas dos inclinaciones no se pueden reducir a un único principio porque las pasiones del irascible se presentan como contrastantes de las del concupiscible... De aquí se pone también de manifiesto que el irascible es como el defensor y vengador del concupiscible, alzándose contra cuanto impide alcanzar lo que es agradable, deseado por el concupiscible, o contra cuanto causa perjuicio, que es aborrecido por el concupiscible..."

(b) En el apetito irascible se verifica:

Cuando el bien es difícil (arduo) se dan las pasiones de *esperanza*, en caso de ser posible, y la *desesperación*, ante la imposibilidad de conseguirlo.

Respecto del mal ausente difícil se dan la *audacia* cuando es superable, y el *temor* si se presenta como insuperable.

Respecto del mal arduo ya presente se suscita la pasión de la *ira*. No existe, evidentemente, ningún bien que sea al mismo tiempo arduo y presente, por lo cual esta pasión no tiene contraria.

3) Surgimiento de la pasión.

(a) Predisposiciones.

Existen predisposiciones que previenen el surgimiento de la pasión. Son **predisposiciones generales** las necesidades e instintos que hacen al hombre salir de sí para obtener los bienes que necesita; nadie es indiferente al deseo de tales bienes, a la alegría de su posesión, a la tristeza de su pérdida. En cambio, se considera como **predisposición particular** el temperamento particular de cada individuo.

La afectividad humana depende mucho del temperamento humano. Ya Hipócrates señalaba cuatro tipos que denominaba: sanguíneo, colérico, melancólico y flemático. Hoy en día el temperamento es considerado como una disposición constante, condicionada por la secreción de las glándulas endocrinas y la constitución nerviosa, lo que determina el modo de reaccionar impulsivo: veloz, fuerte o débilmente, por breve o largo tiempo, etc.

El temperamento depende en particular de la secreción pituitaria (de la hipófisis), de la tiroides y de las surrenales, en cuanto tal secreción determina la preponderancia del impulso a la lucha o a los placeres. La combinación de la hiperfunción o hipofunción de las distintas glándulas constituiría, así, la base temperamental[490]. En este sentido, el temperamento está ligado a elementos hereditarios y al influjo del ambiente formativo, especialmente en el período de la infancia, que muchas veces es decisivo para la formación de la afectividad del individuo.

(b) Ocasión estimulante de la pasión.

Ni las inclinaciones ni el temperamento son causa suficiente de la pasión; ésta aparece con la ocasión de un bien que la excita (despertando el deseo de poseerlo) o de un mal (que motiva al sujeto a rechazarlo). Por eso, el surgimiento de una pasión está en relación directa con el **conocimiento** que hace de intermediario entre un bien sensible y el apetito sensitivo[491].

Podría añadirse, como excitante indirecto, algunas modificaciones orgánicas, ya que ciertos **estados orgánicos** tienen relación estrecha con algunos movimientos pasionales (como, por ejemplo, el encierro se relaciona con la tristeza y la desesperación). Estos estados pueden influir por modo de asociación.

3. LA MORALIDAD DE LAS PASIONES

Hablar de la moralidad de las pasiones equivale a analizar la relación que puede establecerse entre éstas y las potencias espirituales (inteligencia y voluntad).

1) Influencia de la pasión sobre la inteligencia y la voluntad.

[490] La secreción hiperpituitaria e hipersurrenal produciría como efecto la tendencia colérica (reacción veloz, fuerte y de larga duración); la secreción hipersurrenal e hipotuitaria, el flemático (reacción lenta, débil y de breve duración); la secreción hipertiroidal e hipersurrenal, el sanguíneo (reacción veloz, fuerte, y de breve duración); la secreción hipertiroidal e hiposurrenal, el melancólico (reacción lenta, débil y de larga duración) (Cf. Bednarski, cit., p. 22).

[491] "...Las pasiones del apetito sensitivo son provocadas por las cosas exteriores aprehendidas por el sentido" (In Eth., III, IV, nº 426).

Al ser la afectividad de orden material, no puede influir directamente sobre nuestras potencias espirituales. Puede, sin embargo, ejercer un influjo indirecto. El mismo puede ejercerse de dos modos diversos: influyendo sobre el objeto de la voluntad o influyendo, en cierto sentido, sobre el sujeto mismo.

(a) Desde el punto de vista del **objeto** influye de un modo **dispositivo**. "La pasión del apetito sensitivo influye en la voluntad desde el punto de vista del objeto, en cuanto el hombre, bajo la disposición pasional, juzga bueno y conveniente lo que, libre de aquella pasión, no estimaría así. Esta inmutación pasional en el hombre ocurre de dos maneras. La primera, cuando la razón queda totalmente impedida, perdiendo el hombre el uso de la razón, como acontece en quienes, a causa de un violento acceso de ira o sensualidad, se vuelven dementes o locos, de modo análogo a como puede ocurrir por otras perturbaciones orgánicas; y esto sucede así porque estas pasiones no se producen sin que haya alguna transmutación fisiológica. Sucede con éstos lo que con los animales irracionales, que son arrastrados necesariamente por la pasión: al no haber actuación de la razón tampoco la hay por parte de la voluntad. En segundo lugar, sucede a veces que la razón no es totalmente absorbida por la pasión, sino que conserva en parte el juicio libre de la misma, y en el mismo sentido queda también parcialmente la actuación de la voluntad..."[492].

La pasión, por tanto, influye sobre la voluntad a través de la razón y sobre ésta por medio de la imaginación y de la cogitativa. Una determinada pasión, si es muy vehemente, fija de alguna manera la imaginación en un objeto y esto predispone para el juicio racional favorable a la pasión[493].

Esto es más fuerte todavía cuando la pasión se ha arraigado -por la repetición de actos pasionales- a modo de hábito pasional. En este caso es capaz de ejercer un predominio absorbente sobre la razón y se caracterizará por:

-Cautivar toda la atención de la conciencia: un estado pasional tiende a **monopolizar** todo el campo de la conciencia. Atrae hacia su objeto la atención con obsesión creciente. El que ama pasionalmente está constantemente preocupado por lo que ama.

-Aplica a su **justificación** la actividad del espíritu: absorbiendo la atención, utiliza también la razón a favor suyo para justificar su afición hacia el objeto pasional.

(b) Desde el punto de vista del **sujeto** mismo que actúa puede influir por medio de lo que Santo Tomás llama "sustracción"[494] o "división"[495]: "Todas las potencias del alma radican en la misma esencia de ésta, y por eso es necesario que cuando se refuerza la actividad de una potencia, la actividad de otra disminuya o incluso sea impedida totalmente. Ya sea porque toda potencia que se divide en varias cosas se hace menos fuerte, y por el contrario, cuando tiende a una sola cosa menos puede dispersarse en muchas. Ya sea porque en las obras del alma se requiere cierta intención, la cual mientras se aplica vehementemente a una cosa, no puede atender vehementemente a otra. De esta suerte, por cierta división [de fuerzas], cuando el movimiento del apetito sensitivo se hace más fuerte según una pasión, es menester que disminuya o que cese totalmente el movimiento propio del apetito racional, que es la voluntad"[496].

---

[492] I-II, 10, 3.

[493] Escribe Santo Tomás: "El juicio y la aprehensión de la razón es impedido por una vehemente y desordenada aprehensión de la imaginación y por el juicio de la virtud estimativa, como se pone de manifiesto en los dementes. Ahora bien, es manifiesto que a la pasión del apetito sensitivo sigue la aprehensión de la imaginación y el juicio de la estimativa, del mismo modo que de la disposición de la lengua se sigue el juicio sobre el gusto. Por lo cual vemos que los hombres dominados por una pasión no pueden desviarse fácilmente de la imaginación sobre las cosas a las que están aficionados. Consecuentemente el juicio de la razón generalmente sigue a la pasión del apetito sensitivo; y por consiguiente también lo hace el movimiento de la voluntad, a la que es natural seguir al juicio de la razón" (I-II, 77, 1).

[494] "Abstractio" en el sentido de arrastrar o sustraer fuerzas: Cf. I-II, 77, 1.

[495] "Distractio", en el sentido de división o separación de fuerzas: Cf. I-II, 77, 2.

[496] I-II, 77, 1.

Se trata de una especie de "redundancia negativa"[497] por la cual cuando una potencia (en este caso la pasional) actúa vehementemente, las restantes no pueden hacerlo sino con cierta debilidad. De este modo, la pasión influye en la voluntad al apropiarse de la energía anímica que ésta necesita para su acción.

2) Influencia de la voluntad sobre las pasiones.

La influencia de la pasión sobre la voluntad, salvo en las situaciones límites (pasiones súbitas y excesivamente vehementes, estados de ebriedad, etc.) y en los casos patológicos (dementes) no anulan el ejercicio de la voluntad: siempre ésta permanece señora de sus actos, aun pasionales. Consecuentemente, las pasiones se denominan buenas o malas por la influencia que sobre ellas ejerza la voluntad del sujeto.

Al preguntarse expresamente por el modo de imperio que puede ejercer la voluntad sobre el apetito sensitivo, Santo Tomás responde que en éste hay que distinguir dos cosas que son el apetito mismo sensitivo (inclinación sensible al bien) y el órgano corporal al cual está ligada ya que es algo sensible (análogo a como la visión depende de la potencia visual y de la cualidad o estado orgánico del ojo). En cuanto potencia apetitiva sensible ya hemos dicho que es la inclinación consiguiente a la aprehensión sensible de un objeto, aprehensión que es realizada por la imaginación o la memoria. Cabe, pues, distinguir:

-En cuanto el apetito sensitivo sigue a un conocimiento sensitivo presentado por la imaginación está sujeto al dominio de la razón, puesto que la imaginación (que es potencia cognoscitiva activa particular) está bajo la razón (que es potencia cognoscitiva activa universal): la razón puede comandar el trabajo de la imaginación o impedir una imaginación concreta.

-Los movimientos del apetito sensitivo que siguen instintivamente a aprehensiones sea de la imaginación o de los sentidos externos antecedentemente a la intervención de la razón escapan al dominio de la razón (al menos a un dominio inicial).

-Finalmente, la disposición del cuerpo que puede predisponer a una pasión no subyace al dominio de la razón, y por tanto, en lo que la pasión depende de esto escapa a su dominio[498].

De este modo se ejerce sobre la pasión no un gobierno "despótico", es decir, como el que ejerce un amo con su esclavo, sino un gobierno "político", como el que se ejerce sobre hombres libres que no están totalmente sometidos a su poder[499]. "Gobierno político" quiere decir, en este contexto, "influencia indirecta", es decir, no directamente sobre la pasión sino sobre sus causas y raíces[500].

Cabría distinguir, de este modo diversos modos de actuación de la voluntad respecto del movimiento pasional:

---

[497] Cf. Rodríguez Luño, cit., p. 174.

[498] "El apetito sensitivo difiere del intelectual, o voluntad, en que aquél está ligado a un órgano corporal y para su actuación depende no sólo de la potencia del alma, sino también de la disposición del órgano, como la visión depende a la vez de la potencia visual y de la cualidad del ojo que facilita la visión. Así también, un acto del apetito sensible depende, a la vez, de la potencia apetitiva y de las disposiciones corporales. Por otra parte, la actividad de una potencia del alma depende de un conocimiento o aprehensión. Como esta aprehensión es de la imaginación, y por consiguiente, particular, es regulada por el conocimiento universal de la razón, como toda virtud activa particular va dirigida por una virtud activa universal. En consecuencia, bajo este aspecto los actos del apetito sensitivo están sometidos al imperio de la razón; pero las cualidades y disposiciones corporales no se le subordinan y ellas impiden a su vez que esta sumisión de los movimientos sensibles a la razón sea completa" (I-II, 17, 3).

[499] Cf. Ibid, in fine.

[500] "Como dice Aristóteles, *se puede ver en el animal el poder despótico y el político. El alma domina al cuerpo con poder despótico, y el intelecto manda al apetito con poder político y regio*... El alma domina al cuerpo como un rey absoluto, puesto que los miembros del cuerpo en nada pueden contrariar sus intimaciones; sino que cuando el alma lo quiere, su mano y pie se mueven o cualquier miembro al que sea natural el moverse con movimiento voluntario. Pero el entendimiento o la razón manda al apetito irascible y concupiscible, como un rey constitucional, por cuanto el apetito sensible tiene autonomía y puede por consiguiente sustraerse al imperio de la razón..." (I, 81, 3 ad 2).

(a) La voluntad ante la génesis de la pasión.

La voluntad y la pasión antecedente. La pasión puede originarse repentinamente, por la presencia (inesperada) de su objeto (como ante la súbita aparición de un objeto nocivo se despierta el miedo). Cuando la causa de la pasión (el conocimiento) tiene lugar con anterioridad a toda intervención de la voluntad, se denomina **pasión antecedente**. En estos casos, la voluntad debe intervenir sobre la pasión ya presente. Desde el punto de vista moral esto disminuye la responsabilidad del acto ejecutado bajo influjo pasional; y en casos excepcionales puede llegar a anular toda responsabilidad. Esto se comprende teniendo en cuenta lo que ya hemos dicho: la pasión puede absorber todas las energías psicológicas del sujeto; en tal caso, la capacidad de dominio sobre la pasión pierde fuerza, **sin que por ello deje de ser consciente**. ¿Hasta dónde llega la responsabilidad de un acto ejercitado bajo el influjo de una pasión antecedente? Esto dependerá de cada caso particular teniendo en cuenta el grado de vehemencia de la pasión, el temperamento del sujeto y los hábitos pasionales adquiridos (que pueden hacer la pasión "voluntaria *in causa*").

La voluntad y la pasión consiguiente. Cuando es la voluntad la que determina el suscitarse de una pasión recibe el nombre de "pasión consiguiente o consecuente". Esto puede ocurrir de dos maneras diversas: ya sea que la voluntad es **negligente** en poner los medios para apartar la atención de un objeto que puede dar origen a la pasión; o bien cuando **deliberadamente** busca centrar la atención en un objeto para que éste a su vez despierte la pasión. En ambos casos las pasiones son voluntarias, aunque en grado diverso. Esta posibilidad de suscitar voluntariamente la pasión es sumamente importante en orden a suscitar pasiones ordenadas que ayuden a la consecución de la virtud[501].

(b) La voluntad y la duración de la pasión.

La voluntad no sólo interviene en el comienzo de una pasión, sino también en su duración. Una vez que un acto pasional ha surgido podemos ejercer dominio sobre él porque la libertad sigue teniendo dominio sobre lo que es esencial a la pasión, aunque no siempre sea capaz de influir sobre los movimientos somáticos que se verifican concomitantemente a determinadas pasiones. Lo que es esencial a la pasión es la presencia del objeto que causa la reacción del apetito sensible. Por eso, durante el desarrollo de la pasión la voluntad puede **alimentarla y excitarla**, para lo cual no tiene más que dejarse llevar por ella, manteniendo fija la atención del pensamiento, de la imaginación o de los sentidos sobre el objeto. Pero puede también **dominarla**, lo cual aunque difícil no es imposible. Esto lo hace **desviando** la atención del objeto que la motiva.

De este modo, en la medida en que la voluntad suscite las pasiones ordenadas que complementan toda actividad plenamente humana o bien secunde, alimente y excite pasiones desordenadas, se habla de pasiones buenas o malas. Por tanto, siempre entendiendo esta calificación moral como una participación de la voluntad moralmente cualificada.

4. LA EDUCACION DE LAS PASIONES[502]

La moral estoica negaba la posibilidad de educar las pasiones. En efecto, como heredera del maniqueísmo las consideraba malas, y puesto que lo que es malo en sí no puede llegar a ser bueno, no queda lugar para hablar de una educación de las mismas. Por eso las consideraban, como por ejemplo Cicerón, "enfermedades del alma"[503]. No habrá, por tanto, educación sino anulación de todo movimiento pasional. Su posición consistirá en un rigorismo moral.

En el otro extremo se coloca el libertinaje moral, como el de Rousseau, quien aun hablando de educación de las emociones en realidad la niega. En efecto, para el liberalismo ético el justo modo de

[501] Escribe Santo Tomás contra los estoicos que pensaban que la virtud consiste en hacer cesar enteramente las pasiones: "en esto se equivocaron, en querer excluir totalmente del virtuoso las pasiones del alma. Pues pertenece al bien de la razón regular a través de ella el apetito sensitivo, cuyos movimientos son las pasiones. Por eso no compete a la virtud excluir todas las pasiones sino tan solo las desordenadas, es decir, las que no corresponden..." (In Eth., II, III, nº 272).

[502] Cf. Bednarski, cit., pp. 31 ss.

[503] Cf. I-II, 24, 2.

educar la afectividad es dejarla librada a la espontaneidad de la naturaleza, sin imposiciones de finalidades externas, ni frenos.

Finalmente, niegan una auténtica educación quienes la reducen a una suerte de adiestramiento mecanicista. Así, por ejemplo, el mecanicismo de H. Spencer, el behaviorismo de J. B. Watson, el activismo de J. Dewey, y el pansexualismo de S. Freud (que reduce todas las necesidades humanas a las tendencias al placer sensible -libido- o a la destrucción de sí o de otro -agresividad-). En todos estos sistemas la educación es reducida a un mecanismo psicofisiológico que consiste en la formación de costumbres automáticas, o a la sublimación en el sentido de sustitución de la libido sexual por actividades superiores sean culturales o artísticas.

La enseñanza de Santo Tomás es, contrariamente a todas estas teorías, que la afectividad puede (y debe) ser educada precisamente en la medida en que es propio del apetito concupiscible e irascible el someterse a las potencias superiores: "El apetito concupiscible e irascible... obedecen a la razón en cuanto a sus mismos actos. La causa es que en los demás animales el apetito sensitivo es naturalmente movido por la estimativa, como la oveja teme al lobo, al que estima su enemigo. En lugar de la estimativa el hombre tiene la cogitativa, llamada por algunos razón particular, porque tiene como función el confrontar las varias percepciones individuales. Por tanto de ella toma el apetito sensitivo su movimiento. Ahora bien, a esta razón particular le es natural el ser movida y dirigida según la razón universal, así como en las argumentaciones se sacan de las proposiciones universales conclusiones particulares. Se ve, pues que la razón universal impera a lo afectivo... y éste obedece... Esto puede experimentarlo cada uno en sí mismo, puesto que recurriendo a algunas consideraciones generales, la ira o el temor o pasiones semejantes se mitigan, o también se instigan... El apetito sensitivo está también sujeto a la voluntad respecto de la ejecución, la cual se realiza mediante las potencias motrices. En los otros animales el movimiento sigue inmediatamente a la apetición del concupiscible o del irascible; la oveja, ante el temor del lobo, huye. Esto sucede porque no hay en ellos un apetito superior que haga de freno. En cambio, el hombre no se mueve súbitamente tras sus impulsos del irascible o concupiscible, sino que espera la intimación o permiso de la voluntad"[504].

El hecho de que la afectividad humana puede obedecer a la razón y a la voluntad demuestra su disponibilidad para ser dirigida por la inteligencia, y por tanto, la posibilidad de su formación mediante un perfeccionamiento de dicha disponibilidad, esto es, mediante la educación del impulso al placer y a la lucha. Esto no es sólo posible sino necesario, puesto que la inclinación a seguir las pasiones constituye una de las diversas formas del infantilismo psicopático.

La esencia de la educación de las pasiones radicará en la adquisición de las virtudes morales e intelectuales, porque la educación de la afectividad no consiste en la represión de los impulsos, sino en dirigirlos ordenadamente a objetos adecuados y en controlarlos conforme a las exigencias de la razón humana. Esto es precisamente lo que hacen las virtudes: "es necesario que en el concupiscible y en el irascible existan virtudes que los dispongan bien respecto de sus actos"[505]. El perfeccionamiento sobre la afectividad humana se realiza mediante la conquista de los hábitos que disponen al hombre a ser y obrar de modo conforme al fin último de la existencia humana.

II. LAS PASIONES EN PARTICULAR

1. LA PASION DEL AMOR[506].

[504] I, 81, 3.

[505] I-II, 56, 4 ad 3.

[506] Cf. I-II, 26-28. Sobre el tema: F.A. Blanche, *La primauté de l'amour dans la doctrine de St. Thomas*, en: "Vie Spir.", 53 (1937), 129-143; L.B. Geiger, *Le problème de l'amour chez St. Thomas d'Aquin*, Paris, 1952; J. de Finance, *Amour,*

1) Noción del amor

La raíz primera de todas las pasiones es el amor, que consiste fundamentalmente en una modificación del apetito humano que se complace en un objeto presentado por el conocimiento como bueno, amable y, por consiguiente, término de unión. Esta **complacencia**, **unión** o **ajuste** (*coaptatio*) del apetito sensitivo con algún bien constituye la pasión misma del amor[507].

Santo Tomás utiliza el término "amor" en un sentido amplio, referido a cualquier tendencia de un ser hacia su bien. Ante todo, designa el **amor natural** o tendencia espontánea de todo ser a seguir su propia naturaleza; éste es anterior a todo conocimiento. En el otro extremo designa la inclinación al bien que es fruto del conocimiento racional; es el **amor espiritual** de la voluntad. Entre estos dos se coloca el **amor sensitivo** o pasional propiamente dicho: es la tendencia al bien sensible conocido por los sentidos internos (memoria, imaginación y cogitativa). Si bien el amor sensitivo es propio del animal, en el hombre se relaciona con su voluntad, puesto que, siendo capaz de obedecer a la razón, participa de alguna manera de su libertad.

Es un movimiento apetitivo esencialmente dinámico u operativo. Santo Tomás cita la afirmación de Aristóteles quien dice que el movimiento apetitivo actúa circularmente: el **apetecible mueve** al apetito colocándose como término de su intención, y el **apetito tiende** hacia el apetecible para conseguirlo realmente; de este modo el fin del movimiento coincide con lo que fue su principio.

Propiamente hablando el **amor** es la primera inmutación del sujeto o simple complacencia en lo apetecible; por eso realiza estrictamente el concepto de "pasión" en el sentido originario de "padecer o recibir". A esta primera inmutación seguirá luego el movimiento hacia lo apetecido (deseo) y finalmente el descanso en él (gozo). Por eso se dice que el amor está en la base y es la causa de las otras pasiones tanto del concupiscible cuanto del irascible[508]. Por eso dice Santo Tomás: "El amor es la raíz primera y universal de todas las operaciones del *apetito*, lo cual se pone en evidencia si consideramos una por una. En efecto, nada es deseado fuera de lo que se ama, y ninguno goza de aquello que posee si no lo ama; tampoco se entristece de una cosa sino porque es contraria a cuanto él ama. He aquí por qué el motivo del amor debe ser aquello que forma el objeto universal del *apetito*, es decir, el bien"[509].

En cuanto a su división, el amor se distingue en amor de concupiscencia y amor de amistad. El amor de concupiscencia, también llamado amor de dominio, es la inclinación por la que el afecto se dirige a un bien en cuanto bien para el amante; el amor de amistad, en cambio, expresa la inclinación del afecto hacia otra persona para quien se desea tal o cual bien.

---

volonté, causalité, en: "Gior. di met." (13 (1958), 1-22; V. Ferrari, *L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate*, en: "Sapientia", 6 (1953), 63-71; 197-206; 408-424; L. Gillon, *Génèse psycologique de la théorie thomiste de l'amour*, en: "Revue Thomiste", 46 (1946), 322-329.

[507] "Coaptatio appetitus sensitivi... ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus" (I-II, 26, 1).

[508] I-II, 26, 2.

[509] *De Divinis Nominibus*, a.4; nº 401.

2) La causa del amor.

La causa del amor es la **percepción** de un bien como proporcionado o connatural al sujeto, provocando así una inclinación hacia el mismo.

Ante todo, se dice que el **conocimiento** es causa del amor porque nadie ama lo desconocido; aunque sería más exacto afirmar que el conocimiento es más bien **principio u origen**, o condición necesaria del amor más que su causa.

En segundo lugar, la causa del amor es el **bien**, porque siendo el bien el objeto del apetito, la tendencia apetitiva encuentra en aquél la satisfacción plena que le hace complacerse y detenerse en él. En esto se da un paralelismo con lo **bello**, ya que bien y belleza sólo difieren con una distinción de razón. "A la razón de belleza pertenece que ante su conocimiento la aprehensión se aquiete"[510]. Análogamente el apetito se aquieta en el bien.

Pero en el sentido más estricto hay que decir con Santo Tomás que "la raíz del amor estrictamente hablando, es la semejanza de lo amado con el amante, ya que así es un bien que a él le conviene"[511]. La **semejanza** que es conveniencia en la forma, establece una proporción entre la cosa amada y el amante y, de este modo, lo amable se convierte en conveniente o connatural: "lo semejante llama a lo semejante". Naturalmente el primer amor es hacia sí mismo pues la primera tendencia de todo ente es la conservación de sí mismo, lo cual nace de ese amor. Por tanto, cuando encuentra algo semejante a sí lo ama como si fuese él mismo (otro yo), como si se viese espejado en ese otro ser. Cada uno ama lo que él es y cada uno es lo que él ama.

3) Los efectos del amor.

En el amor pueden distinguirse efectos psíquicos (como la unión, mutua inhesión, éxtasis, celos) y efectos fisiológicos.

La unión entre el amante y lo amado es el primer efecto y el más universal, pues ya decía Dionisio que cualquier amor es una virtud o fuerza unitiva. La unión **precede** de alguna manera al amor porque éste se funda en la unión (ya sea sustancial -en el amor de sí mismo- ya sea de semejanza); lo **constituye** porque el amor es una unión al menos afectiva; finalmente lo **sigue** porque el amor lleva a la unión real entre el amante y el amado. Puede ser efectiva (cuando llega hasta la posesión real de lo amado por el amante) o puramente afectiva (como en el amor de amistad, en el que se quiere para otro el bien que se quiere para uno mismo).

La **mutua inhesión** es más bien el resultado de la unión. Entre el amante y lo amado se diría que se produce una especie de fusión y de compenetración. Lo amado está en el amante y el amante en lo amado por el conocimiento y el deseo: "se dice que el amante está en el amado según el conocimiento en cuanto no se contenta con un conocimiento superficial del amado sino tiende a aprehender nítidamente cada cosa singular que pertenezca intrínsecamente al amado"[512]; respecto del movimiento afectivo se da mutua inhesión en el amor de concupiscencia en cuanto éste busca poseer perfectamente al amado, como llegando a lo más íntimo de él; en el amor de amistad el amante está en el amado en cuanto considera los bienes y los males del amigo como propios y la voluntad de su amigo como suya propia de tal modo que parezca que él mismo sufre en su amigo los bienes y los males de éste.

Se dice que también es efecto del amor el **éxtasis** entendiéndolo como la tensión del amante hacia lo amado que lo hace en cierto modo salir fuera de sí. El amante lleva su voluntad fuera de sí para alcanzar el bien que desea.

El **celo**, por último, es la autodefensa del mismo amor. El amor intenta naturalmente excluir todo lo que pueda impedirle alcanzar el objeto amado o perjudique su posesión.

---

[510] I-II, 27, 1 ad 3,

[511] III Sent. d. 27, q.1 a.1 ad 3.

[512] I-II, 28, 2.

Santo Tomás señalaba también entre los efectos del amor algunos de orden fisiológico, como la vulneración o herida de amor. Hay que decir que, en principio, el amor no puede tener ningún efecto nocivo, puesto que es la adhesión a un bien conveniente, completivo y perfectivo del amante. Sin embargo, tomado como pasión, el amor produce una impresión sensible y una conmoción física que, si son excesivas, pueden llegar a causar una lesión orgánica[513].

A estos efectos propios hay que añadir los efectos imperados, recordando la frase de Dionisio: "por el amor del bien es por lo que todos los seres hacen lo que hacen". Dicho de otra manera, el amor es el gran motor de los actos humanos, y por eso no se obra sino por amor; en definitiva toda acción procede elícitamente del amor o imperada por él.

2. LA PASION DEL ODIO[514].

La pasión antagónica del amor es el odio. Es **cierto rechazo del apetito hacia aquello que es aprehendido como repugnante y nocivo**[515]. El **objeto** y su **causa** es, por tanto, el mal. En tal sentido, no se puede odiar al ser en cuanto ser, ya que siempre dice conveniencia (todas las cosas convienen en el ser) sino sólo algún ser concreto repugnante a otro ser concreto[516].

El odio, como todas las demás pasiones, **nace del amor**. Así como el amor consiste en cierta conveniencia del que ama con el amado, el odio es cierta repugnancia o **disonancia**. Ahora bien el motivo por el cual algo repugna es que corrompe o impide lo que es conveniente para uno: no se odia nada que no sea contrario a la cosa amada. Por eso, nace de un amor previo. "El amor de una cosa, señala Santo Tomás, es causa de que se aborrezca la contraria". Sin embargo, si comparamos las dos pasiones, debemos decir que **el amor es más fuerte que el odio**. En efecto, el bien es más fuerte que el mal en cuanto, según afirma Dionisio, el mal no obra sino en virtud del bien. Pero además, subraya Santo Tomás, es imposible que el efecto sea más fuerte que su causa, y en tal sentido el amor ha de ser más fuerte que el odio. Por otra parte, mientras el amor se dirige a lo amado como a su fin, el odio se dirige a su objeto como un medio que debe apartar para poder alcanzar tranquilamente el fin amado. Hay pues una diferencia de ordenes entre uno y otro. De todos modos, el Angélico nota que puede decirse que **el odio es más fuerte** en dos sentidos:

(a) ante todo, **en la percepción sensitiva** que acompaña a toda pasión porque es más intensa la transmutación corporal que produce el odio en cuanto se percibe más la disconveniencia de lo odiado que la conveniencia de lo amado;

(b) en segundo lugar, el odio nacido de un amor superior es más grande que cualquier amor menor (como el odio contra lo que amenaza la propia vida -nacido del amor a ésta- es más grande que el amor a los bienes externos). Por eso afirma Santo Tomás que el odio nunca vencería al amor si no fuera causado por un amor mayor. El que se ama a sí mismo puede llegar a odiar a su propio amigo cuando éste le contraría.

Desde el punto de vista psicológico, dos casos de odio presentan interés singular: **odio a sí mismo** y el **odio a la verdad**.

En cuanto al **odio a sí mismo** Santo Tomás establece que no puede darse en un sentido absoluto, simplemente porque nadie puede apetecer algo para sí sino en cuanto bueno; ahora bien, odiarse a sí mismo sería apetecer algo malo para sí mismo; el mal, como se sabe, no es término directo del apetito. Sin embargo, uno puede odiarse a sí mismo accidentalmente: ya sea cuando se ama algo malo por la apariencia de bien que presenta (el vértigo del peligro, la droga, etc.); o bien cuando alguien se ama según lo que **cree ser** y no según **lo que es** en realidad (así el que cree ser sólo animal busca sólo lo animal, perjudicando su alma espiritual a la que nada concede).

---

[513] Sobre todo, en el orden místico se mencionan algunos efectos de este tipo (que en la mayor parte de las veces no son sino metáforas espirituales) como la licuefacción, el reblandecimiento del corazón, etc.

[514] Cf. I-II, 29.

[515] I-II, 29, 1.

[516] Cf. I-II, 29, 1 ad 1.

Respecto a la **verdad**, en cuanto ésta se identifica con el bien, tampoco puede ser odiada de modo absoluto. Pero puede odiarse alguna verdad concreta por parecer contraria o perjudicial a uno mismo: ya sea porque se trata de algo que hubiera preferido ignorar (como el descubrir que se tiene una enfermedad grave); o bien porque una verdad determinada lo obligaría a alejarse de lo que ama, como ocurre cuando no se quiere saber si algo es pecado aún sospechándolo (es lo que hemos denominado "ignorancia voluntaria"); o bien, porque se odia una verdad (un conocimiento verdadero) presente en otro (como se puede aborrecer que los demás conozcan verdaderamente nuestros defectos y pecados).

3. LA PASION DEL DESEO O CONCUPISCENCIA[517].

La concupiscencia es el impulso al placer ausente; o, como dice Aristóteles, "el **apetito de lo deleitable**"[518]. En el uso actual, el término *concupiscencia* indica generalmente el deseo de placer en sentido peyorativo, es decir, de modo desordenado. En cambio, en el uso clásico, el término, al igual que *pasión*, designa la inclinación de suyo indiferente, que será buena o mala según lo sea su objeto y el dominio de la razón sobre ella.

Cuando tiene como término una delectación espiritual la inclinación a la misma es una concupiscencia del alma; si tiende a un bien sensible será, en cambio, la concupiscencia pasional cuyo sujeto es el apetito sensitivo. Se trata, pues de un movimiento, un dinamismo, que inclina al sujeto hacia un bien sensible que desea alcanzar.

Tiene por causa el amor y por fin la delectación pasional. En efecto, el bien deleitable es el objeto de todas las pasiones del concupiscible. La diferencia entre las pasiones se considera por la diversa formalidad que este objeto presenta en cada una de ellas. Lo sensible deleitable, en cuanto se adapta y conforma en cierto modo al apetito, causa el **amor**; en cuanto ausente, causa la **concupiscencia** o **deseo**; en cuanto presente es origen de la **delectación**. Por eso, el bien deleitable es objeto de la concupiscencia bajo aspecto de ausente.

Aristóteles distinguía entre la concupiscencia **natural** y concupiscencia **no-natural**, es decir, artificial[519]. La primera es producida por lo deleitable que es conveniente a la naturaleza del animal, como la comida, la bebida, etc.; es por eso común a hombres y animales. La segunda, en cambio, se origina en lo deleitable que es presentado como conveniente por una aprehensión, por un conocimiento, sin el cual el sujeto no tiene motivos para inclinarse hacia ello (como ser las riquezas artificiales); es llamada más bien **codicia**, y es exclusiva de los hombres.

Entre ambas se establece también una diferencia a partir de sus límites: la **concupiscencia natural** no puede ser infinita al menos en acto (no es posible que el cuerpo desee infinito alimento, ni infinita bebida, sino tan sólo cuanto necesita); esto tiene su razón de ser en que su objeto es siempre un **medio** para algo y todo medio es querido **en la medida en que** sirve para algo. Puede decirse que es infinita en potencia, en cuanto los bienes materiales perecen y luego se vuelven a desear. En cambio, la **concupiscencia no natural** cuando su objeto se presenta **como fin**, es en cierto modo infinita (porque el fin es deseado por sí mismo y no establece, de suyo, medida alguna): como el avaro al querer la riqueza por sí misma no la quiere con ningún limite.

---

[517] Cf. I-II, 30.

[518] *Rethorica*, L. 1, c. 11; citado por Santo Tomás en el artículo 1.

[519] Cf. *Ética a Nicómaco*, I, 11.

4. LA PASION DEL PLACER O DELECTACION[520].

1) Naturaleza

La delectación o placer es **cierto reposo del apetito en el bien deleitable presente**. Es, pues, el término o fin de un movimiento, y su causa es la presencia de un bien connatural. Es propio del animal y no de los seres inferiores, porque el animal, al alcanzar una perfección connatural, lo siente y este **sentir** la perfección produce ese movimiento llamado delectación. Por eso, dice también el Aquinate que "consiste en estar ya perfecto".

A la doctrina clásica se opone el **maniqueísmo** caracterizado por el desprecio de la materia. La versión ética del mismo corresponde al **puritanismo** que confunde la perfección con el rechazo del placer sensible. En su base hay que reconocer un error antropológico, ya que parte de una falsa concepción de la naturaleza humana en la que no está integrada adecuadamente la corporeidad; a pesar de esto está presente no sólo en gran parte de los errores filosóficos históricos sino incluso en algunas corrientes de la moral católica que ven el placer sólo como un motivante de los actos que lo producen.

Nos interesa aquí sólo la delectación pasional y no la espiritual, para la cual Santo Tomás reserva el término de "gozo" (*gaudium*). Sin embargo, la comparación entre ambas puede ayudarnos a perfilar mejor el placer-pasión. La principal diferencia entre una y otra viene por la diferenciación en ellas entre perfección y vehemencia.

Las espirituales son indudablemente más **perfectas**, y por varios títulos. Ante todo, porque el bien espiritual es mayor que el corporal y consecuentemente es más amado. De hecho la experiencia nos demuestra que los hombres suelen abstenerse aun de los placeres corporales más intensos cuando está en juego, por ejemplo, el honor (bien inteligible). Asimismo, porque el intelecto -del cual depende la aprehensión de este bien- es más perfecto y noble que la potencia cognoscitiva sensitiva. Finalmente, porque la unión de ambas (intelecto y bien inteligible) es más íntima, perfecta y firme: más íntima porque el sentido versa acerca de los accidentes exteriores de las cosas, mientras que el entendimiento penetra las esencias; más perfecta, porque al existir las cosas inteligibles sin movimiento, tales delectaciones pueden existir al mismo tiempo sin excluirse entre sí (lo que no ocurre en lo corporal); más firme, porque mientras lo corporal es corruptible y pasajero, lo espiritual es incorruptible y permanente.

En cambio, las delectaciones corporales son más **vehementes** y esto por tres razones: las cosas sensibles son más manifiestas que las inteligibles; porque se dan con alguna modificación corporal, mientras que en las espirituales esto ocurre sólo por cierta redundancia; y finalmente porque algunos placeres corporales son como medicina de ciertas molestias corporales (el hambre, la sed, etc.).

2) Causa de la delectación.

El placer o delectación es una "operación connatural no impedida". En este sentido será causa del mismo todo cuanto de alguna manera sea objeto de operación connatural al hombre y todo aquello que puede hacer presente el placer. Por tanto, ante todo, hay que señalar como causa del placer la semejanza: así como es causa del amor, es también causa de delectación. La semejanza establece cierta unidad, y la unidad perfecciona el ser, y por ello puede causar placer.

En segundo lugar, nos produce placer lo **mudable**, porque nuestra naturaleza física es mudable, y consecuentemente, le es connatural el deleitarse en lo mudable: "cuando la presencia continuada de lo deleitable sobreexcede la medida de la natural capacidad, aquello deleitable deja de serlo"[521]. Un sabor dulce, largo tiempo prolongado produce repugnancia. Evidentemente, esto vale para el orden físico,

[520] Cf. I-II, 31-34. Sobre el tema también se puede consultar: S. Tumbas, *La moralità del piacere secondo S. Tommaso d'Aquino*, en "Educare", 4 (1953), 94-101; 158-170.

[521] I-II, 32, 2.

mientras que en el espiritual -al que le es connatural lo inmóvil- tanto más placer se encuentra cuanto más inmóvil permanece el bien deleitable.

Son también causas del placer la esperanza y la memoria, por las cuales se puede hacer presente, según el modo propio de estas facultades, algún bien deleitable[522].

3) Efectos de la delectación.

En cuanto a los efectos que se siguen del placer, pueden señalarse cuatro efectos propios.

El primero es el **dilatar**, o sea el dar expansión o desahogo al ánimo. La dilatación se verifica tanto en la potencia aprehensiva cuanto en la potencia apetitiva: en la aprehensión en cuanto ésta se engrandece al adquirir una nueva perfección; en la apetición en cuanto reposa en la cosa deleitable y se dilata como prestándose a contenerla en su interior. Por eso señala Santo Tomás que el que se deleita constriñe la cosa placentera, adhiriéndose a ella fuertemente, pero ensancha su corazón para gozar de ella perfectamente.

En segundo lugar, **produce sed de sí misma**: si bien en cuanto está en acto, la delectación no causa deseo de sí misma, sin embargo, acontece que la cosa presente no se posea perfectamente, ya sea porque ese bien no existe todo al mismo tiempo, por lo cual se recibe sucesivamente y mientras uno se deleita en lo que tiene, desea apropiarse de aquello que queda. De este modo todas las delectaciones corporales producen sed de sí mismas hasta que se consuman porque son consecuencia de algún movimiento.

Finalmente, hay que indicar que perfeccionan algunas operaciones mientras que impiden o estorban otras. Según Aristóteles, las delectaciones favorecen las operaciones de su propia potencia, mientras que ésta es estorbada por las delectaciones extrañas a ella. En este sentido, las delectaciones que proceden del acto de la razón (el deleitarse raciocinando o contemplando) ayudan al acto racional, pues hacen ejercer con más atención los actos que dan placer. Por el contrario, las delectaciones corporales **impiden** el uso de la razón. Pueden indicarse tres motivos: ante todo, por **distracción** puesto que atendemos mucho a las cosas que nos deleitan, y cuando la atención se adhiere fuertemente a una cosa, se debilita o aparta totalmente respecto de otras. En segundo lugar, por **contrariedad**, porque algunas delectaciones sumamente excesivas son contrarias al uso de la razón (por eso afirmaba Aristóteles que las delectaciones corporales corrompen la apreciación de la prudencia); en este sentido, el que está dominado por la vehemencia de una delectación tiene dificultad para juzgar rectamente algunas acciones. Por último, por cierta **correlación** o redundancia, en cuanto a la delectación corporal se siguen modificaciones corporales mayores que en las otras pasiones, lo que repercute en el uso de la razón.

4) Moralidad de las delectaciones.

Los estoicos afirmaron que todas las delectaciones eran malas; Aristipo de Cirene y algunos epicúreos sostuvieron que todas eran buenas. Santo Tomás sostendrá un realista equilibrio al respecto.

Ante todo, no toda delectación es mala ni toda delectación es buena: algunas son buenas y otras malas. La delectación la hemos definido como el reposo de la potencia sensitiva en algún bien amado. Por eso podemos hacer una doble consideración: **por parte del bien que deleita**, según que convenga o no a la razón y con la ley de Dios, será o no será buena; **por parte de la operación**, se puede afirmar como regla general que la delectación de las buenas operaciones es buena, y la de las malas es mala: el

[522] Añade Santo Tomás, como causas del deleite, las acciones de los otros y el hacer bien al prójimo. Las acciones de otros (I-II, 32,5) pueden causarnos deleite por tres motivos: a) en cuanto esas obras nos procuran algún bien; b) en cuanto nos reportan un conocimiento sobre algún bien que hay en nosotros, como algunos encuentran placentero el ser halagados; c) en cuanto por el amor consideramos las acciones ajenas como si fueran nuestras, y tal es el caso de los amigos. En cuanto al hacer el bien a los demás (I-II, 32, 6) puede dar placer ya sea: a) en cuanto reputamos el bien ajeno como propio, como ocurre en la amistad; b) o en cuanto esperamos que mediante las buenas acciones se nos retribuya con algún otro bien; c) o en cuanto hemos adquirido el hábito de la generosidad, el cual nos inclina a obrar bien deleitablemente.

placer es el coronamiento, o fin sobreañadido a una operación, por tanto, de la moralidad de la operación que corona recibe su propia cualificación moral (el placer de un acto conyugal realizado con el respeto debido, abierto a la vida y motivado por el amor de los esposos es tan bueno y santificante como el acto mismo que lo origina; el placer similar de un acto adulterino es tan malo como la operación que él corona). Por eso, escribía Santo Tomás en el Comentario a la Etica a Nicómaco: "Es preciso que el que tiende a la virtud sea como llevado firmemente de la mano desde joven, para que goce y se entristezca en lo que corresponde. Pues la recta educación del joven consiste en que se acostumbre a deleitarse en las buenas obras y a entristecerse en las malas. Por eso los que educan a los jóvenes los aplauden cuando obran bien y los reprenden cuando obran mal"[523].

5. LA PASION DEL DOLOR Y LA TRISTEZA[524].

El dolor o tristeza ocupa una función muy importante en la psicología humana, y puede definirse como el quebrantamiento del apetito ante la presencia de un mal. La misma etimología de sus conceptos nos da esta idea puesto que dolor viene de *dolere* que significa partir o cortar en dos, es decir, herir, vulnerar; mientras que tristeza, *tristitia*, se deriva de tétrico, estar rodeado de oscuridad y negrura.

1) Naturaleza del dolor y la tristeza.

La pasión del dolor o tristeza se produce cuando se verifican dos cosas: la **unión del sujeto con algún mal** y la **percepción** de dicha unión. Recibe por eso el nombre de pasión más rigurosamente que los movimientos del apetito que se dirigen hacia el bien, porque en los movimientos que connotan defecto el sentido de **padecer** (*passio*) se realiza más plenamente.

Aunque suele usarse indistintamente los términos de **tristeza** y **dolor**, hay entre ambos alguna diferencia: la **tristeza** es el dolor producido por la aprehensión interior; en cambio se dice estrictamente **dolor** al que es percibido por los sentidos exteriores. Además el sentido exterior no percibe sino lo presente, mientras que la potencia cognoscitiva interior puede percibir lo presente, lo pasado y lo que es futuro previsible o imaginable. Por eso la tristeza abarca esas tres dimensiones temporales, mientras que el dolor que es consecuencia de la aprehensión del sentido externo no tiene como objeto sino lo presente. A su vez, la tristeza puede subdividirse -como hace Santo Tomás siguiendo a San Gregorio Niseno y San Juan Damasceno- en cuatro especies: la **compasión**, que es la tristeza del **mal ajeno** estimada como **mal propio**; la **envidia**, que es la tristeza del **bien ajeno** estimada como **mal propio**; la **angustia o ansiedad**, que es la tristeza que nos oprime de tal modo el ánimo que llega a impedirnos la huida (angustia proviene precisamente de angosto); finalmente, la **acedia**, que es la tristeza u opresión que por su magnitud nos inmoviliza para obrar.

Entre la tristeza y el dolor, también llamados dolor interno y externo, se da cierta coincidencia y cierta diversidad. Convienen en que ambos son movimientos de la potencia apetitiva. Pero difieren tanto en el **mal que se les une**, cuanto en la **aprehensión que lo capta**:

(a) Por parte del mal que los causa: el dolor interno proviene de que algo repugna al mismo apetito; el externo de que algo repugna al apetito **por** repugnar al cuerpo (es más indirecto y también más restringido). Y como lo que es "per se" es anterior a lo que es "per aliud", el dolor interno es anterior y mayor que el externo.

(b) En cuanto a la aprehensión ocurre lo mismo: el dolor físico es causado por la aprehensión de los sentidos externos, y el dolor interno es captado por la razón o los sentidos internos. Ahora bien, la aprehensión de la razón y de la imaginación es más profunda que la del sentido del tacto y por eso, hablando en general, es más fuerte el dolor interno. La prueba es que hay quienes sufren

[523] In Eth., II, III, nº 268.

[524] Cf. I-II, 35-39. Al respecto: P. Lumbreras, *El dolor en Santo Tomás y en los clásicos*, en: "Angelicum", 29 (1952), 341-370.

voluntariamente dolores externos por evitar dolores internos (como quien prefiere la muerte a la angustia de la soledad). Además, en cuanto el dolor externo no repugna necesariamente al apetito interior, a veces puede hacerse deleitable y gozoso, como ocurre con los que hacen penitencia corporal por un motivo sobrenatural.

Cuando ambos dolores van juntos, se aumentan porque entonces el dolor interior no sólo es más profundo sino también más universal (englobando el cuerpo).

2) Causa de la tristeza y del dolor.

Como el dolor consiste en la unión del apetito a un mal presente, deberá considerarse como causa del mismo todo cuanto haga presente dicho mal. Ahora bien, como no es natural que el apetito se incline a mal, la conjunción con éste tendrá lugar mientras sea producido por una causa que tenga más poder que el sujeto que padece, o al menos una causa que escape al poder del mismo sujeto (sea alguien más fuerte, o algo que no cae bajo nuestra voluntad, como la enfermedad, el infortunio, la muerte, etc.). De todos modos, observa agudamente Santo Tomás que ese poder siendo superior al sujeto que padece deberá dejarle siempre cierta capacidad de resistencia, puesto que si fuese tan eficaz como para anular la misma inclinación del apetito ya no se seguiría dolor sino delectación porque por su acción el apetito se inclinaría en la misma dirección impuesta por tal poder.

Indirectamente puede decirse que es también causa de dolor la concupiscencia no saciada, en cuanto nos apenamos por el retardo o por la total supresión del bien deseado.

3) Efectos de la tristeza.

La tristeza tiene amplias repercusiones en la vida afectiva de un sujeto. Ante todo **impide el aprendizaje, la meditación y la contemplación**. En efecto, puesto que todas las potencias del alma radican en la esencia única de ésta, es necesario que cuando la intención del alma es atraída vehementemente hacia la actuación de una potencia, se debilita la operación de otra. Por eso, si alguna cosa absorbe toda la intención de ésta, o gran parte de ella, queda debilitado todo aquello que requiera una gran atención o concentración. El dolor sensible concentra en sí la intención del alma, porque tiende naturalmente a rechazarlo. Y como el estudio y la contemplación requieren un esfuerzo muy grande el hombre no lo puede realizar por debilidad. Un dolor sumamente intenso puede hacer olvidar lo que uno ya sabía. Esto dependerá, evidentemente, de la medida del amor que cada uno tenga a estas actividades (la meditación o el estudio), porque cuanto mayor fuere el amor, más fuertemente aferrará las tendencias del alma para que no se abandone completamente al dolor.

De todos modos, es psicológicamente constatable que el dolor corporal impide en mayor grado que el dolor interior la contemplación que requiere una quietud absoluta. Aunque también el dolor interior si se hace muy intenso, atrae la intención de tal manera que el hombre no puede aprender algo nuevo.

Se señala asimismo como efecto de la tristeza la **opresión del ánimo**. Esta es una expresión metafórica, de la misma manera que se atribuye el fervor al amor o la dilatación al placer. Hablamos de opresión cuando el hombre es impedido, por algún peso, de su propio movimiento. La tristeza oprime en cuanto impide gozar al alma de aquello que quiere. Así la tristeza produce un replegarse sobre sí mismo porque al no poder dirigirse libremente hacia lo exterior, el apetito se cierra sí, como contraído.

También se atribuye al dolor el debilitamiento de las operaciones. Porque cuando no oprime o absorbe el ánimo de manera que excluya todo movimiento interior o exterior, al menos lo deja impedido, ya que nunca lo que hacemos con tristeza lo hacemos tan bien como aquello que realizamos con delectación o al menos sin dolor.

Finalmente, la tristeza puede perjudicar el cuerpo. Lo afirma la misma Escritura: *El corazón alegre hace la edad florida, el espíritu triste seca los huesos* (Prov. 17,22); *Como la polilla al vestido y la carcoma a la madera, así la tristeza daña el corazón del hombre* (Prov. 25,20); *Por la tristeza se apresura la muerte* (Eccle. 38,19). La tristeza es entre todas las pasiones la que más daña el cuerpo humano. Pues la vida consiste en cierto movimiento hecho según una medida conveniente. Por eso las

demás pasiones que condicen una inclinación hacia algo (amor, deseo, gozo, etc.) implican dinamismo y en cuanto tales no repugnan a la moción vital (salvo su exceso) y ayudan a la naturaleza corporal, aunque el exceso la perjudique. Pero las pasiones que entrañan fuga o retraimiento, se oponen a la misma moción vital y son dañosas porque oprimen el ánimo con el **mal presente**, cuya impresión es más fuerte que la del mal futuro (temor y desesperación).

4) Remedios contra la tristeza y el dolor.

Con gran percepción psicológica los antiguos determinaron algunos remedios para vencer la tristeza. Santo Tomás recogió los principales, es decir, toda delectación, el llanto, la compasión del prójimo, la contemplación de la verdad y los alivios fisiológicos.

Ante todo, el dolor se mitiga con cualquier delectación. Porque así como cualquier reposo del cuerpo suministra un remedio contra cualquier fatiga que proviene de una causa innatural, igualmente **cualquier** delectación mitiga **cualquier** tristeza. Si bien, algunas delectaciones no se oponen específicamente a algunos dolores (como la llegada de un amigo no se opone a un dolor físico), sin embargo, se oponen genéricamente y en tal sentido pueden mitigar aquel dolor.

En segundo lugar, el llanto puede dar algún alivio. Ya sea porque en cierto sentido por el llanto se derrama al exterior la congoja interior, con lo cual la concentración del alma se **disgrega** en las cosas exteriores disminuyendo el dolor interno; ya sea porque al hombre le es deleitable toda operación connatural con el estado en que se encuentra, y para aquél que está en estado de tristeza o dolor externo el llanto y los gemidos son una operación connatural, y como tales pueden deleitarlo.

También ayuda la compasión de los amigos, puesto que el amigo que se conduele en las tristezas es naturalmente consolador. Aristóteles insinuaba dos razones principales: primero, como la tristeza oprime como una carga, cuando uno ve que otros se contristan en su dolor, se hace cierta idea de que ellos comparten esa carga con él sintiéndose psicológicamente aligerado de su peso; segundo, porque por el hecho de que los amigos se contristan con uno, éste se reconoce amado, lo cual es causa de delectación.

Asimismo, debe considerarse remedio de la tristeza la contemplación de la verdad, puesto que en ella consiste la mayor delectación[525] y, como hemos dicho, toda delectación mitiga el dolor. Esto será tanto más cierto cuanto sea perfecto el amor por la sabiduría, y por eso los hombres en medio de suplicios se gozan pensando en las cosas divinas y en la futura bienaventuranza.

Finalmente Santo Tomás indica dos remedios de orden fisiológico: el sueño y el baño. Como la tristeza repugna a la moción vital del cuerpo, aquellas cosas que restablecen la naturaleza corporal en su debido movimiento vital, contrarían consecuentemente a la tristeza. Y no sólo por esto sino porque producen en sí mismas delectación. Por eso, como señala Aristóteles, toda buena disposición del cuerpo refluye de algún modo al corazón.

5) La moralidad de la tristeza.

Por último, debemos decir que la moralidad de la tristeza depende de la moralidad de su causa u objeto. Efectivamente, la tristeza del mal se opone a la delectación del mal, y así como la delectación del mal es mala, la tristeza del mismo ha de ser buena y así como la delectación en el bien es buena, la tristeza del bien es mala. Fuera de esta regla generalísima, vale para el dolor y la tristeza los principios generales que han sido expuestos para la moralidad de las pasiones.

6. LAS PASIONES DE LA ESPERANZA Y LA DESESPERACION[526]

[525] Cf. I-II, 31, 5.
[526] Cf. I-II, 40.

Junto a los movimientos que tienden al bien sensible hay que colocar las pasiones que impulsan a la lucha y a alcanzar el bien arduo venciendo los males que obstaculizan su consecución. Este impulso o "vis irascible" da origen, como ya hemos dicho, a cinco "afectos", el primero de los cuales es la esperanza y, por contrariedad, la desesperación.

1) Naturaleza.

La esperanza es el movimiento apetitivo que se dirige hacia un bien futuro cuya consecución reviste cierta dificultad pero no imposibilidad. Algunos la identifican con la *ambición*, entendiendo este término como algo neutral (o sea, no en sentido peyorativo, como vicio, sino simplemente como tensión del espíritu hacia el bien difícil).

Se distingue de las demás pasiones por las cuatro características de su objeto el cual es: un **bien** (en lo que difiere del temor cuyo objeto es el mal), **futuro** (en lo que se diferencia del gozo del bien actual y presente), **arduo** (en lo que difiere del deseo o de la codicia, que es del bien futuro, abstraída su arduidad), y **posible** (en lo que difiere de su opuesto que es la desesperación).

Pertenece a la potencia apetitiva, puesto que implica cierta **extensión** del apetito hacia el bien.

El concepto de esperanza tiene como afín el de "expectación": si se apoya en sus propias fuerzas se dice propiamente **esperar**; si se apoya, en cambio en el auxilio de otro se dice más acertadamente **expectar**. De ambas acepciones, la que más propiamente cuadra al movimiento pasional es la primera, esperar, puesto que como pasión no es una expectativa pasiva de la ayuda ajena, sino un movimiento psíquico, una tendencia, un esfuerzo dinámico que se yergue contra los obstáculos que se interponen a la consecución del bien amado difícilmente alcanzable.

La esperanza beneficia la operación humana porque la activa, ante todo concentrando nuestra atención sobre la operación esperanzada; y también en cuanto es causa de delectación y, como ya hemos dicho, la delectación ayuda al obrar.

2) Causa de la esperanza.

La esperanza, en cuanto mira al bien esperado es causada por el amor porque nadie espera sino lo que de algún modo desea y ama. Pero en cuanto mira a aquél de quien nos viene el auxilio para alcanzar tal bien (lo que correspondería más bien a la expectación), ella es causa del amor, porque como ese alguien nos hace posible algo que amamos, consecuentemente lo amamos a él, como a todo el que nos hace un bien. Se da así una recirculación entre las pasiones.

Sin embargo, como el objeto de la esperanza es el bien futuro, arduo y posible de adquirirse, se considera causa de la esperanza todo lo que hace que algo **sea posible** o al menos que **sea estimado como posible**. En tal sentido se dice que principalmente será causa de esperanza la experiencia (ya que ésta nos da la seguridad de conocer nuestras capacidades, y la tranquilidad de haberlo hecho ya otras veces). Por eso Santo Tomás cita las palabras de Vegecio: "Nadie teme hacer lo que confía haber aprendido bien".

3) Los sujetos de la esperanza.

Se entiende a partir de lo dicho que la esperanza abunde, como señala Santo Tomás, en los jóvenes, en los ebrios y en los necios.

Es propia de los jóvenes porque el objeto de esta pasión (el bien futuro, arduo y posible) cuadra psicológicamente con ellos: tienen mucho de futuro y poco de pretérito, poca memoria y mucho porvenir; a causa de su ardor natural tienen mucho espíritu y en ellos se dilata fácilmente el corazón, y de la amplitud del corazón proviene que tiendan a lo arduo; finalmente, no han sufrido repulsa ni experimentado demasiados obstáculos en la vida, por eso se inclinan a creer con facilidad en la factibilidad de sus intentos.

En los ebrios el motivo es el ardor causado por el vino y la inconsideración de los obstáculos y peligros que es efecto de la falta de deliberación.

En los necios, finalmente, por su falta de deliberación y prudencia: el necio pone esperanza donde no debería depositarla. En definitiva, es más bien imprudencia y presunción y no tanto esperanza.

7. LA PASION DEL TEMOR[527].

1) Naturaleza.

El temor, o miedo, es la pasión del apetito irascible que nos aleja del mal sensible futuro y arduo, al que apenas se puede resistir. Según Aristóteles procede de la "fantasía del mal futuro corruptivo o contristativo"[528].

Después de la tristeza es el movimiento del apetito sensible que más carácter de pasión tiene. En efecto, el temor es suscitado por un objeto que actúa como motor activo; procede de una potencia apetitiva con gran transmutación corporal; e implica un daño en el sujeto que la padece. Realiza así plenamente el concepto de pasión. Por eso, el temor produce la más difundida enfermedad de la afectividad humana, que es la pusilanimidad, que retrae de las cosas grandes pero adecuadas a la capacidad del sujeto: "el temor de no poder realizar las cosas que cree falsamente superiores a las propias posibilidades"[529].

La transmutación somática que más caracteriza esta pasión es la contracción corporal. Sin embargo, es inferior a la tristeza porque su objeto es el mal futuro, el cual, evidentemente, no motiva tanto como el mal presente.

Implica por lo tanto una percepción (real o imaginaria) que daña psicológicamente al sujeto (al menos en el sentido de que la "padece" o sufre) de lo cual se origina este movimiento del apetito que intenta una autodefensa en el replegarse hacia sí mismo, análogamente a la tristeza. Por tanto, el valor, significado y gravedad de un temor o miedo no ha de buscarse en la causa real sino en la percepción psicológica que el sujeto tiene del mismo. Efectivamente, la imaginación puede dar al mal temido un peso sumamente superior al que tiene en la realidad y es este peso el que, en definitiva definitiva, es objeto de la pasión. Esto tiene una importancia particular en la valoración de las enfermedades psicológicas que encierran entre sus síntomas fobias y temores infundados.

Siguiendo a San Juan Damasceno, el Aquinate **divide el temor** en seis especies, según las formalidades que pueden considerarse en el mal futuro que sobrepasa las fuerzas del hombre: el temor a los grandes trabajos que pueden pesar sobre la naturaleza se denomina **flojedad**; el temor a la deshonra o al conocimiento público de nuestros actos privados actuales es llamado **rubor**; el temor a la deshonra respecto de los actos torpes pasados es la **vergüenza**; el temor al mal grande y desconocido puede llamarse **admiración temerosa**; el temor al mal insólito y desacostumbrado se denomina **estupor**; el temor al mal no insólito pero imprevisto (por ejemplo, al infortunio futuro) se denomina **congoja**.

2) El objeto del temor.

El objeto general del temor es el **mal futuro arduo**, es decir, como amenaza. Cualquier movimiento de la potencia apetitiva que importa prosecución, tiene por objeto algún bien; y cualquier movimiento que implica huida tiene por objeto el mal. No obstante, un bien puede ser asimismo objeto de temor por dos motivos: ante todo, en cuanto tememos su privación; de este modo, nos atemoriza la sospecha de perder algo que amamos (se trata de un objeto indirecto); en segundo lugar, en la medida que un

[527] Cf. I-II, 41-44. Se puede consultar al respecto: P. Lumbreras, *El temor en Santo Tomás y en los clásicos*, en: "Ciencia Tom.", 79 (1952), 611-631; C.M. Cserto, *De timore Dei iuxta doctrinam scholasticorum a Petro Lombardo usque ad S. Thomam. Disquisitio historico-theologica*, Romae, 1940.

[528] Cf. I-II, 41, 2 ad 3.

[529] II-II, 133, 2.

determinado bien puede, por su fuerza, inferirnos algún daño (como quien teme el castigo del justo juez).

Desde un punto de vista más específico, son objetos particulares de temor la muerte, el temor mismo, las cosas repentinas, las cosas que no tiene remedio:

(a) La **muerte**. Decíamos con Aristóteles que el temor proviene de la imaginación de un mal futuro corruptivo o contristativo. Y la muerte es por excelencia el mal corruptivo de la naturaleza.

(b) El **mismo temor**. Tiene razón de terrible todo cuanto proviene de causa extrínseca independiente de nuestra voluntad y superior a ella. Por eso el temor, en cuanto proviene de algo extrínseco al apetito sensitivo, es decir de la imaginación, puede temerse. Es el temor de atemorizarse.

(c) Las **cosas repentinas**. El temor versa sobre el mal inminente y que no puede repelerse con facilidad, mientras que la premeditación de un mal futuro disminuye el temor. Por eso lo insólito y repentino aumenta esta pasión, ya sea por que **no nos da tiempo a considerarlo** sopesada y objetivamente y ver así su limitación, ya sea porque **nos priva de preparar los remedios** para rechazarlo.

(d) Finalmente, las **cosas que no tiene remedio**. Aquello que contribuye al aumento del mal, contribuye al aumento del temor. Y entre las diversas circunstancias, particularmente contribuyen a aumentar el mal la duración y sobre todo la perpetuidad. Si el padecer algo por cierto tiempo es malo, padecerlo el doble es doblemente malo. Por eso lo que ha de padecerse perpetuamente es considerado como infinitamente malo y enormemente temible.

3) La causa del temor

La causa del temor, como de todas las pasiones, es el **amor**. al menos como causa dispositiva. San Agustín decía: “nadie duda que no es otra la causa de temer, sino la posibilidad de perder después de conseguido, o no alcanzar después de esperado, aquello que amamos”. Como el objeto del temor es lo que se considera como mal futuro cercano, al que no puede resistirse con facilidad, entonces, todo aquello que puede inferirnos dicho mal es **causa eficiente** del temor (los males que nos amenazan), y aquello por lo que nos disponemos a temer es **causa material o dispositiva** (tal es el amor a ciertas cosas que nos hacer mirar como malo el privarnos de ellas).

Por tanto, pueden considerarse como causas dispositivas los defectos y debilidades por lo que vemos que no podremos repeler el mal con facilidad. En cambio, de aquello que nos infiere el daño, no es propiamente su defecto sino su **fuerza** la causa de nuestro temor.

4) Los efectos del temor.

El temor, como todas las pasiones que implican fuga del mal, tiene efectos notables.

El primero es la **contracción**. En las pasiones el movimiento de la potencia apetitiva hace de forma y la transmutación corporal a modo de materia; consecuentemente deben guardar entre ellas cierta proporción, al punto tal que la transmutación corporal en cada pasión sea semejante a su movimiento apetitivo. El movimiento apetitivo del temor implica cierta contracción, porque proviene de la representación imaginativa de algún mal inminente que con dificultad puede repelerse; o sea, de la debilidad de la potencia. Es por eso que el temor produce una contracción del apetito. Análogamente tiene lugar una cierta contracción -o al menos parálisis- física (por eso decimos vulgarmente que el que teme se queda helado o paralizado). Su manifestación más típica es el temblor, como decía Cicerón: “el temblor, la palidez y el estridor de los dientes son efecto del temor”.

Juntamente con esto (y como consecuencia) el temor **dificulta la operación** porque las operaciones del hombre son causadas por el alma como motor y los miembros como instrumentos. Cuando el instrumento es defectuoso o queda por algún motivo impedido, la operación consecuentemente se dificulta.

De modo indirecto, se dice que el temor torna al hombre prudente y consultador, pues afirmaba Aristóteles que "consultamos sobre lo grande, en lo que parece desconfiamos de nosotros mismos". Como el mal que produce temor es difícilmente vencible, buscamos el consejo para vencerlo.

8. LA PASION DE LA AUDACIA[530].

La pasión contraria al temor es la audacia, la cual consiste en un ímpetu vehemente hacia alguna cosa y, por consiguiente, en su violenta agresión. Es consiguiente a la esperanza pues en cuanto uno espera superar lo que le amenaza, se lanza audaz contra ello.

Como es resultante de la esperanza y contraria al temor, todas las cosas que por su naturaleza son capaces de producir esperanza y de excluir el temor son **causa** de la audacia. Así, la esperanza causa audacia cuando ella es excitada por medio de aquellas cosas que nos hacen estimar posible la victoria, como la propia fuerza, la experiencia en los peligros, las riquezas, el apoyo de los amigos, etc. Por su parte, también es causa de la audacia, todo cuanto excluye el mal cercano, por ejemplo, el no tener enemigos, la seguridad de no haber perjudicado a nadie, o el no ver amenazas ni peligros en torno a uno.

En cuanto a la psicología de los audaces, Santo Tomás señala que son valerosos al principio, pero una vez en los peligros flaquean. Lo cual ya lo indicaba Aristóteles: "los audaces vuelan y se precipitan ante los peligros, pero ya en ellos se retiran". Esto se debe a que la audacia sigue a la aprehensión de la potencia sensitiva; y la potencia sensitiva no compara ni examina cada una de las circunstancias del objeto, sino que juzga súbitamente. Sucede así que, por la aprehensión instantánea no pueden conocerse todas las dificultades en un negocio, de donde surge la audacia; pero cuando ya se está acometiendo el peligro empiezan a verse mayores dificultades de las imaginadas y por eso se termina flaqueando.

Por el contrario, la razón discurre sobre todas las cosas que dificultan el negocio. Y por eso los fuertes que por dictamen de la razón acometen peligros, al principio parecen remisos, porque no los afrontan por pasión sino por deliberación. Y cuando ya están afrontados los peligros no experimentan algo imprevisto, sino que a veces ven que son menores de lo que previeron, y así persisten y crece más su valor.

9. LA PASION DE LA IRA[531].

1) Naturaleza.

La ira consiste en el apetito de venganza que inclina al sujeto a destruir un mal superable presente. Se distingue de las demás pasiones por su objeto específico, aunque también puede considerarse pasión general, en cuanto es producida por el concurso de muchas pasiones, pues no se levanta el movimiento de la ira sino por causa de alguna tristeza inferida, y supuestos el deseo y la esperanza de vengarse.

El **objeto** de la ira es doble según una doble consideración, porque el movimiento de esta pasión tiende a dos objetos: la venganza misma, que apetece y espera como cierto **bien**, por lo que se deleita en ella; y también es objeto de la ira aquello que mira como algo contrario y nocivo, lo cual pertenece a la razón de **mal**. Por tanto, es "una pasión en cierto modo compuesta de pasiones contrarias".

La ira se **divide** en tres especies:

(a) Cuando se inflama rápidamente, se llama **cólera**, y los dominados por esta especie de ira son llamados por Aristóteles *agudos* por su prontitud en encolerizare.

(b) Cuando permanece mucho tiempo en la memoria se dice **manía** (de *manere*, permanecer); y los que así se irritan, Aristóteles los llamaba *amargos* por el largo tiempo que retienen esta pasión.

---

[530] Cf. I-II, 45.

[531] Cf. I-II, 46-48.

(c) Cuando el apetito nunca descansa hasta que castiga a aquél de quien quiere vengarse, se llama **furor**, y los que la padecen el Filósofo los denominó *difíciles*, porque no descansan si no castigan.

La **ira** siendo apetito de venganza implica cierta comparación entre la pena que ha de aplicarse y el daño recibido. En tal sentido coexiste de algún modo con la razón. Es más, ella requiere algún acto de la razón pero agrega luego un impedimento a la misma, en el sentido de que la ira atiende a la razón que le anuncia haber sido injuriada, pero no la oye cuando le indica la regla racional que debe seguir al vengarse.

Parece asemejarse al odio, pero en realidad **es menos grave** que aquél. Tienen el mismo objeto (apetecer el mal a quien odian o contra quien están irritados) pero no por la misma razón, pues el que odia apetece el mal del enemigo en cuanto es mal; mientras que el encolerizado quiere el mal no en cuanto mal, sino en cuanto tiene algo de bien, es decir, su razón de vindicativo o justo. Y apetecer el mal en concepto de justo es menos grave que el quererlo simplemente como mal.

Asimismo si comparamos ambas pasiones -odio e ira- con la misericordia que pueden entrañar, hay que decir que la ira tiene más relación con ella que el odio. Pues el odio apetece el mal de otro por sí mismo, y no se sacia con ninguna medida ya que las cosas que se apetecen por sí se apetecen sin medida. Por eso dice Eccle. 12,16: *El enemigo, si halla ocasión, no se hartará de sangre*. La ira empero no apetece el mal sino por razón de justa venganza. Por lo cual cuando el mal inferido excede la medida de la justicia se apiada. En cambio, si atendemos a la **intensidad** de la pasión, la ira excluye más la misericordia que el odio, puesto que el movimiento de la ira es más impetuoso.

2) Causa de la ira.

La primera causa de la ira es la **injuria**. De hecho, la venganza no tiene lugar sino donde ha precedido injuria. Pero no cualquier injuria sino aquella que afecta al que apetece venganza, o sea, la injuria personal. Puede también uno irritarse contra los que perjudican a otros, pero sólo en cuanto los injuriados les pertenecen en algo: o por afinidad o por amistad, o al menos por comunidad de naturaleza.

En segundo lugar, el **desprecio**. Todas las causas de la ira se reducen al menosprecio en cualquiera de sus tres especies: desdén, contrariedad (que nos impide cumplir nuestra voluntad), contumelia. Porque sólo nos irritamos contra los que creemos que nos han hecho un daño a propósito, ya que los que nos dañan justamente, o por pasión, o por ignorancia, prontamente son perdonados. Pero los que perjudican a propósito, pecan por desprecio.

3) Efectos de la ira.

Ante todo, la ira puede -y con mayor motivo que las demás pasiones- impedir el uso de la razón, porque perturba notablemente el organismo y absorbe totalmente la atención y las energías del sujeto apasionado.

También puede causar **delectación** porque se origina en alguna injuria que nos contrista, respecto de la cual la venganza se ve como remedio. Es más, a veces la sola esperanza de vengarse y la meditación de los medios para realizarlo produce en algunos cierto deleite.

Produce también **fervor en el corazón**. El apetito que tiende a repeler la injuria se caracteriza por un dinamismo vehemente e impetuoso. De aquí que su movimiento no sea a modo de contracción sino como extensión, dilatación, lo cual se parece al calor. Se dice así que la ira causa cierta efervescencia de la sangre; o como describe al colérico San Gregorio Magno: “el corazón inflamado por los estímulos de su ira, palpita; el cuerpo tiembla, trábase la lengua, el rostro se enciende, los ojos centellean, y ni aun se reconoce a los conocidos; la boca prorrumpe en gritos, mas el entendimiento ignora lo que habla”.

La ira, por último, puede causar el **silencio**. “La ira, dice San Gregorio Magno, encerrada por el silencio quema más vehementemente dentro del espíritu”. La perturbación de la ira es llevada hasta los

miembros exteriores y principalmente hasta aquellos en los cuales más expresamente resplandece la huella del corazón, como ser los ojos, el rostro, la lengua, por lo cual la lengua se traba, y puede impedir el uso de la palabra, de lo cual se sigue el silencio.

CAPÍTULO 5

LOS HÁBITOS Y LAS VIRTUDES

Tras exponer y examinar la doctrina psicológica y moral sobre los actos humanos y las pasiones del hombre, hemos de remontarnos a los principios intrínsecos de donde estos actos emanan[532]. Y estos se reducen a dos: los hábitos y las potencias. El estudio de las potencias del alma lo suponemos considerado por la psicología o antropología. Queda por considerar, por lo tanto, los hábitos, y de un modo especial en este tratado, los hábitos buenos o virtudes.

I. NATURALEZA PSICOLOGICA DE LOS HABITOS

1. ESENCIA DEL HÁBITO[533]

1) Definición y naturaleza

(a) Delimitación del término[534]

Etimológicamente[535] *habitus* se deriva de *habere* y puede ser tomado en sentido transitivo, designando uno de los nueve predicamentos aristotélicos. En este sentido para Aristóteles, el hábito es un accidente propio, una categoría del ente, extrínseco al sujeto en el cual inhiere: designa propiamente el "tener algo"; hábito en este primer sentido es, por ejemplo, la vestimenta.

En segundo lugar, el verbo *habere* puede tomarse en un aspecto intransitivo, en el sentido de "tenerse", evocando la idea de un **modo de ser, o estar en sí mismo**, según el cual "una cosa de algún modo se tiene en sí misma o en orden a otra"[536]. Indica, por tanto, una disposición estable **del** sujeto, considerado en su misma constitución ontológica o abierto hacia otra realidad.

Tal definición nos ubica dentro de la categoría aristotélica de las **cualidades** y, a su vez, dentro de ésta, en la primera especie, es decir, **hábitos y disposiciones**, que Merkelbach define como "modum quo res sese habet in ordine ad suam naturam et consequenter ad suum finem", o sea: el modo en el cual una cosa se tiene a sí misma o se determina a sí misma en orden a su propia naturaleza y consecuentemente en orden a su propio fin. Es decir, es un **modo de ser**, una **cualidad**, que perfecciona o arruina (son los dos modos posibles) al sujeto que lo posee tanto en sí mismo cuanto en orden a su propio fin. Así por ejemplo, el hábito del arte es una cualidad que inhiere en un sujeto (el artista) dándole un modo de ser que perfecciona dicho sujeto en sí mismo y en orden a la consecución de su fin que es la ejecución de su obra artística.

---

[532] Cf. B. Merkelbach, O.P., op.cit., pp. 448-507; R. Garcia de Haro, *L'agire morale e le virtù*, op. cit., particularmente la segunda parte: *La virtù, energia dello spirito*, 107-158; S. Pinckaers, O.P., *Le renouveau de la morale*, op. cit., cap. IV: *La vertu est tout autre chose qu'une habitude*, 144-161; T. Urdánoz, *La teoría de los hábitos en la filosofía moderna*, en: "Rev. de Fil.", 13 (1954), 89-124; A. Lepicier, *Tractatus de habitibus, virtutibus et donis*, Florentiae, 1926; J.M. Ramírez, *Doctrina S. Thomae Aquin. de distinctione inter habitum et dispositionem*, en: "Misc. phil. J. Gredt" (Studia Anselmiana 7-8), Romae, 1938, 121-142; M. Pangallo, *"Habitus" e vita morale. Fenomenologia e fondazione ontologica*; Ed. LER, Napoli-Roma 1988.

[533] Cf. I-II, 49.

[534] Cf. I-II, 49, 1.

[535] Cf. M. Pangallo, *"Habitus" e vita morale...*, op. cit., pp. 32 ss.

[536] Cf. I-II, 49, 1; III Sent., d.23, q.1, a.1.

(b) El hábito como perfección[537]

El hábito es una **cualidad** que perfecciona la naturaleza en la que inhiere[538]. Concretamente es una disposición de una naturaleza ya sea en sí misma, cuanto en orden a la operación o fin de ésta: **es una cualidad accidental según la cual algo se encuentra bien o mal dispuesto**. Es un **modo de ser conveniente a la naturaleza de la cosa o, por el contrario, un modo de ser que no conviene a la naturaleza de la cosa**[539]. Por eso Santo Tomás retoma la definición aristotélica que habla del hábito como *disposición de lo perfecto para lo óptimo*, entendiendo por "perfecto" aquello que está dispuesto conforme a la naturaleza.

Si esa naturaleza no es inmediatamente operativa, el hábito le dará una perfección de orden más bien **estático**, un nuevo modo de ser: como la salud en el cuerpo (la cualidad que hace que el cuerpo esté correctamente dispuesto) o la gracia en el alma. En cambio, si inhiere sobre una naturaleza **inmediatamente operativa**, el hábito perfecciona precisamente el orden a la operación, y tales son los hábitos operativos. Es de estos últimos que hablamos principalmente en el presente tratado, puesto que estudiamos los hábitos por la influencia que tienen en el dinamismo del obrar humano.

El hábito operativo incide sobre la acción en la medida en que incide sobre la potencia operativa y la modela o dispone en un modo más o menos coherente con la naturaleza de dicha potencia. La función del hábito será ante todo el **potenciar la orientación natural de la facultad sobre la que reside**.

Para comprender esta concepción recordemos que Santo Tomás distingue en el acto lo que pertenece a la sustancia del mismo y lo que es accidental al mismo (a saber, el modo en que actúa):

-A la sustancia del acto pertenece: el momento cognoscitivo del fin y el momento volitivo (que se ejerce plenamente en la volición del fin y la elección de lo que conduce al fin).

-Al aspecto accidental del acto pertenece el que sea hecho con mayor o menor facilidad, con menor o mayor delectación, con menor o mayor prontitud. Es lo que se denomina el *modus agendi*, el modo de obrar.

Ahora bien, en sus últimos escritos Santo Tomás asigna al hábito un rol perfectivo **respecto de la misma sustancia del acto**. Esto marca una enorme diferencia con sus escritos anteriores y con la concepción vulgar del hábito, porque éticamente es muy distinto concebir el hábito afectado solamente al *modus agendi* (agregando facilidad, firmeza, deleite, ya sea a la elección cuanto a la ejecución exterior) o afirmar, en cambio, que determina la potencia a cumplir sus actos en el modo conveniente a la naturaleza humana (y en esto está precisamente la bondad del acto y del hábito). Entendido de este segundo modo, no sólo da la facilidad sino que influye en la rectitud y la bondad misma de la elección (o sea, de él depende que el acto sea bueno), y su sustancia moral, de modo tal que, **sin hábitos buenos la elección no corresponde adecuadamente a la naturaleza humana**. Dicho de otro modo: el acto humano se realiza de modo plenamente humano y perfecto cuando las potencias de las que emana están perfeccionadas por los hábitos buenos o virtudes. Para Santo Tomás, como para Aristóteles, el accionar **virtuoso** no es una opción más perfecta en el orden de la obrar, sino que es el modo **plenamente humano** de operar. Analizaremos más adelante el modo en que realiza este perfeccionamiento.

(c) Los hábitos y las disposiciones

---

[537] Cf. I-II, 49, 2; también: G. Abbà, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Las-Roma, 1983, pp. 174 ss.

[538] Si comparamos la descripción de Santo Tomás sobre la naturaleza del hábito en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo y la exposición que hace sobre el mismo argumento en la Suma Teológica (*Secunda Pars*) y en el Comentario a la Ética a Nicómaco, observaremos una clara y evidente evolución del pensamiento del Aquinate respecto de este tema fundamental para la moral. En efecto, mientras en el Comentario a las Sentencias, atribuye al hábito operativo un perfeccionamiento en cuanto al modo de obrar (es una cualidad que otorga facilidad, prontitud y delectación al obrar), en los otros escritos asigna al mismo una modificación en cuanto a la naturaleza del sujeto sobre el que inhiere.

[539] Cf. I-II, 49,2.

Hemos dicho que en la primera especie de cualidad se encuentran no sólo los hábitos sino también las **disposiciones**[540]. La diferencia entre unos y otras radica en la **firmeza** de su **inherencia**. Mientras los hábitos son cualidades difícilmente móviles, las disposiciones son fácilmente removibles.

Los hábitos y las disposiciones se distinguen principalmente por sus **causas u objetos**: si sus objetos o causas son necesarios o inmóviles (por ejemplo, el objeto de la ciencia) se trata de un hábito; en cambio, cuando su causa u objeto es contingente (por ejemplo, la salud o la opinión) será solamente una disposición. De todos modos puede suceder que algunas cualidades que por su objeto deberían ser hábitos se encuentren en **estado de disposición** (o sea aún fácilmente movibles), mientras que por su parte, algo que debería ser por su objeto o causa sólo una disposición, se encuentren en **estado habitual**. Así, por ejemplo, una cualidad como la "ciencia", que por su objeto debería ser un hábito puede encontrarse en estado habitual (el que sabe mucho y la ciencia inhiere firmemente en él) o en estado de disposición (el que recién comienza a estudiar); y por ejemplo, una cualidad como la "opinión" que, por su objeto, debería ser una disposición, puede encontrarse en estado habitual (como en el hombre terco), o en estado de disposición (el que opina una cosa pero cambia si le conviene).

2) División de los hábitos

Los hábitos se distinguen entre sí en base a sus objetos, al sujeto sobre el que inhieren (es decir, según la sede propia de cada uno), a la causa y a su moralidad. En este sentido, admiten una doble división:

(a) Ante todo, la **división fundamental** se establece según que inhieran sobre el sujeto "en sí mismo" (es decir, en el ser de la sustancia), y tales son los hábitos entitativos; o bien, en cuanto inhieren en el sujeto en cuanto ordenado a otra cosa, a saber, a la operación, y tales son los hábitos operativos. Esta distinción fue largamente discutida ya a partir de los mismos discípulos de Aristóteles. Así por ejemplo Alejandro de Afrodisia, peripatético del siglo II d.C., no admitía ningún hábito que no fuera operativo. La misma tesis se repite en Francisco Suárez[541].

Santo Tomás admite, en cambio, hábitos **entitativos** que se ordenan principalmente a perfeccionar o viciar el ser de su sujeto y no la operación, y tales son en el plano natural la belleza, la salud, la enfermedad y, en el orden sobrenatural, la gracia santificante.

Los **operativos**, en cambio, inhieren inmediatamente las potencias ordenándose inmediatamente a la operación. Estos, a su vez, se subdividen según que se trate de las potencias cognoscitivas, hábitos de **orden cognoscitivo** (de orden sensorial, como los sentidos internos, y de orden espiritual); o bien en las potencias apetitivas dando lugar a los hábitos de **orden apetitivo**.

(b) Según sus **objetos**, se distinguen en tantos hábitos cuantos objetos específicamente diversos haya, por lo cual, es imposible intentar una enumeración.

(c) Por su **causa** se habla de hábitos **innatos** (son más bien predisposiciones que da la naturaleza), **adquiridos** (fruto de la repetición de actos) e **infusos** (causados directamente por Dios en el alma).

(d) Por su **moralidad** se distinguen en buenos (virtudes) y malos (vicios).

3) Necesidad y posibilidad de los hábitos[542]

La existencia de los hábitos es un dato de la experiencia: ciertas operaciones que antes eran muy difíciles, se hacen luego sin tanto esfuerzo y hasta con gran facilidad, como es evidente en quien se inicia en un arte, quien aprende a escribir, o quien se embriaga a menudo.

Para que se den hábitos en un ser creado se requieren tres condiciones:

(a) Que ese ser tenga cierta potencialidad, o lo que es lo mismo, que en él haya distinción entre acto y potencia, de modo contrario, si estuviera totalmente en acto, los hábitos serían innecesarios. En

[540] Cf. I-II, 49, 2 ad 3.

[541] Cf. Francisco Suárez, *Disputationes Metaphisicae*, d. 44, sec. 1, nn. 7-8.

[542] Cf. I-II, 49, 4.

efecto, lo propio del hábito es inclinar una potencia a un modo preciso de operación; por tanto, si un ser estuviera en acto respecto de su operación, no necesitaría ningún hábito. Por eso es que no hay hábitos en Dios.

(b) Que además esté en potencia hacia cosas diversas, múltiples e incluso contrarias. Cuando un ser está en potencia a una sola operación, el hábito se hace innecesario puesto que ese ser por su misma naturaleza tiene ya la "habitud" hacia tal acto. Esto quiere decir que el hábito es exigido por la **variedad de posibilidades** que se abren ante una potencia. Por tal motivo no se dan hábitos en aquellas potencias que están determinadas "ad unum", como la potencia vegetativa del crecimiento, que no puede disponerse mejor mediante el ejercicio, sino que ya de por sí hace todo cuanto puede.

(c) Que el sujeto que se dispone a una operación determinada esté compuesto de **diversas partes o elementos**, los cuales puedan disponerse de distintos modos (bien o mal). Será, pues, para orientar en un solo sentido estas múltiples posibilidades de disposición que hace falta el hábito (así, por ejemplo, el cuerpo al estar compuesto de partes puede disponerse de distintas maneras, algunas de las cuales son buenas y otras nocivas a su naturaleza, por lo cual necesita una buena disposición que es el hábito de la salud). Asimismo las potencias operativas del hombre, como por ejemplo su inteligencia y voluntad, están en potencia hacia cosas diversas y contrarias (ciencia e ignorancia, castidad e impureza, esculpir o tocar el piano) y necesita ser determinado hacia algunas de ellas para perfeccionarse en orden a tales operaciones.

2. SUJETO DE LOS HÁBITOS[543]

¿En dónde radican los hábitos? Veamos brevemente los diversos sujetos posibles de estos.

1) El cuerpo[544]

Según ya hemos definido con el Aquinate[545] el hábito es cierta disposición o inclinación de un sujeto que está en potencia, a su **forma y operación**.

No se hallan en el cuerpo **hábitos operativos** estrictamente dichos, porque todas las operaciones del cuerpo o son operaciones naturales (que están determinadas "ad unum", como las funciones vegetativas, nutritivas, reproductoras, y por tanto no realizan las condiciones para el hábito) o son operaciones del alma que mueve el cuerpo y sólo secundariamente pueden llamarse "del cuerpo" (por ejemplo, la agilidad en los dedos del pianista, o la destreza de movimientos del atleta); en tal sentido, los hábitos que pueden tener son del alma, aunque podría hablarse en un sentido lato de hábitos operativos corporales entendiendo, claro está, la prontitud de las actividades corporales para servir a las operaciones del alma.

En cambio, puede hablarse con mayor propiedad de **hábitos entitativos** del cuerpo en cuanto nos referimos a disposiciones que el cuerpo presenta en relación a su forma que es el alma, como es el caso de la salud o la enfermedad, la belleza, etc. De todos modos, estas cualidades no guardan una perfecta razón de hábitos en cuanto son fácilmente transmutables por la naturaleza.

2) El alma[546]

Si hablamos de **hábitos entitativos** hemos de decir que no se hallan en el alma **hábitos entitativos naturales** porque el hábito inclina hacia una perfección, pero el alma misma es ya la perfección del hombre: el cuerpo puede disponerse bien y mejor al alma que es su forma, pero el alma no tiene nada a qué disponerse en el orden natural que sea a su vez su forma.

---

[543] Cf. I-II, 50.
[544] Cf. I-II, 50, 1.
[545] Cf. I-II, 49, 2.
[546] Cf. I-II, 50, 2.

En cambio sí puede disponerse a alguna **perfección sobrenatural** a la que pueda ser elevada y por eso admite la posibilidad de **hábitos entitativos sobrenaturales** como es el caso de la gracia santificante.

En cuanto a los **hábitos operativos** no pueden inherir en la esencia del alma puesto que la misma no es inmediatamente operativa, sino en las potencias, de las que hablaremos a continuación.

3) Las potencias de la parte sensitiva[547]

Las potencias sensitivas se dividen en cognoscitivas (sentidos internos y externos) y apetitivas (apetito concupiscible e irascible). Consideradas en cuanto operan por instinto de la naturaleza están determinadas a un objeto concreto y en tal sentido no necesitan de hábitos que las dispongan a su operación. Sin embargo, las potencias sensitivas admiten un cierto imperio de la voluntad y de la razón.

(a) Potencias apetitivas: en cuanto imperadas por la razón pueden referirse hacia diversos objetos, y por ello mismo pueden ser sujeto de hábitos operativos estrictamente dichos. Así Aristóteles coloca la templanza y la fortaleza como hábitos del apetito irracional[548].

(b) Potencias cognoscitivas: los sentidos internos, aunque de un modo mucho más limitado que el apetito sensible, pueden ser disciplinados por la razón y la voluntad para ejercer con mayor facilidad sus actos propios. En este sentido, puede hablarse, de un modo lato, de hábitos como la capacidad de memorizar mejor y la mejor disposición de la imaginativa. En cambio, los sentidos externos (como la vista y el oído) no son susceptibles de ningún hábito sino que actúan según las disposiciones naturales que ya poseen[549].

4) La inteligencia[550]

La inteligencia, como potencia del alma, cumple adecuadamente las condiciones que hemos enumerado para la existencia de hábitos. Está en potencia a la **verdad inteligible** y ésta se extiende a todo cuanto es cognoscible. Por esta razón necesita ser determinada mediante hábitos hacia algún campo particular de la verdad inteligible para no permanecer en la pura potencia. Es por eso que Aristóteles enumera entre las virtudes del intelecto, la ciencia, la sabiduría, etc., porque tales son los **hábitos** por los cuales la inteligencia alcanza la verdad[551].

5) La voluntad[552]

La voluntad, con tanta o mayor razón que la inteligencia es sujeto de los hábitos, porque puede ordenarse a obrar de diversos modos y hacia cosas diversas, puesto que su objeto es el bien en toda su amplitud: universal e infinito, bajo el cual se pueden encontrar todos los bienes: espirituales y materiales, individuales y sociales, propios de la voluntad o de cualquier otra potencia imperable por la voluntad: "La voluntad por la misma naturaleza de la potencia se inclina al bien de la razón; mas, como este bien se diversifica de muchos modos, es preciso que la voluntad sea inclinada a cualquier bien de la razón por algún hábito, al que se deba la operación más pronta"[553].

La voluntad es ciertamente indiferente e indeterminada por excelencia por su misma libertad; por eso se puede decir que es el sujeto propio de los hábitos buenos y malos.

---

[547] Cf. I-II, 50, 3.
[548] Cf. *Etica a Nicómaco*, III, 7.
[549] Cf. I-II, 49, 3 ad 3.
[550] Cf. I-II, 50, 4.
[551] Cf. *Etica a Nicómaco*, VI, 2; In Eth., VI, II, nnº 1140-1141.
[552] Cf. I-II, 50, 5.
[553] I-II, 50, 5 ad 3.

3. LA CAUSA DE LOS HÁBITOS[554].

Se plantean varias cuestiones: cuál es la causa de la existencia de un hábito, de su aumento, de su disminución y de su pérdida.

1) Origen[555].

En cuanto al origen podemos reconocer dos modos naturales (la misma naturaleza y la repetición de actos) y un modo sobrenatural (la infusión por parte de Dios).

(a) La naturaleza[556]. La naturaleza puede considerarse como causa parcial (nunca total porque no existen hábitos innatos) o incoativa de algunos hábitos, como ser los hábitos de los primeros principios en el orden del conocer y del querer, entendiendo por esto que la naturaleza da la inclinación natural hacia el conocimiento de la verdad y el amor del bien; así, el hábito de los primeros principios en el intelecto y la inclinación natural de la voluntad al bien son los principios o gérmenes de los que generarán las virtudes intelectuales y morales.

De algún modo puede considerarse también causa (al menos remota y dispositiva) la naturaleza considerada individualmente (Pedro, Juan, etc.) en cuanto proporciona orgánicamente a ciertas personas una mayor aptitud para operaciones intelectuales, volitivas o artísticas, y estas inclinaciones ya sirven de raíz a los hábitos posteriormente adquiridos.

(b) La repetición de actos[557]. La repetición de actos puede decirse que es el modo humano propio para la generación de los hábitos. Porque en los actos humanos ocurre que el sujeto es al mismo tiempo (en diverso sentido) activo y pasivo: por ejemplo, en cuanto los actos del apetito proceden de éste movidos por el conocimiento que le presenta el objeto, o cuando el intelecto razona de las conclusiones movido como principio activo por las proposiciones evidentes. Y cuando algo es movido por otro agente es "dispuesto" por tal agente y, si esa "disposición" del agente se repite en multiplicados actos termina generando en el paciente cierta cualidad que es como una disposición permanente difícil de arrancar que llamamos hábito. Santo Tomás lo explica diciendo: "En el terreno de lo operable, donde las operaciones del alma no son eficaces como en las demostrables, por ser las operables contingentes y probables, no basta un solo acto para causar la virtud, sino que se requieren varios. Y aunque esos varios no se den simultáneamente, pueden, sin embargo, causar la virtud, porque el primer acto engendra alguna disposición, y el segundo acto, encontrando una materia ya dispuesta, la dispone aún más, y el tercero más todavía; y así el último acto, actuando en virtud de todos los anteriores, completa la generación del hábito, como acontece con muchas gotas que terminan horadando la piedra"[558].

Sin embargo, cuando se habla de la **repetición de actos** como causa de los hábitos no debemos entender esto en un sentido material y mecánico. Recordemos que en el tratado de los actos humanos hemos distinguido dos momento del acto humano: el acto interior (que procede directamente de la inteligencia y de la voluntad) y el acto exterior (de las otras facultades aplicadas a la acción por imperio de la voluntad). Los aspectos más importantes, desde el punto de vista moral, son los que dependen directamente de las facultades espirituales: la inteligencia (perfeccionada por la prudencia) da la **medida** prudente de cada acto y la voluntad la elige y aplica por medio de las otras facultades. Por tanto, los actos de cuya repetición depende la generación de un hábito son principalmente los **actos internos** y no tanto la repetición material de un mismo acto externo. La ejecución engendra, en todo caso, una mayor habilidad mecánica (lo cual es un hábito en sentido amplio e impropio), e incluso, si

[554] Cf. I-II, 51-53.
[555] Cf. I-II, 51.
[556] Cf. I-II, 51, 1.
[557] Cf. I-II, 51, 2.
[558] *De virtutibus in communi*, a. 9 ad 11.

no procede de un auténtico acto interior libre, engendra **rutina**. Por el contrario, el hábito está en dependencia de un acto procedente del señorío interior. Es por ello que un hábito nunca coarta la libertad sino que la potencia, pues es una especie de **creación** de nuestras potencias que ellas realizan en orden a poder ejecutar de un modo **connatural** ciertas acciones determinadas.

En cuanto a la cantidad de actos necesarios para generar un hábito[559] no puede establecerse en cuestión de números. La firme disposición es causada en el paciente cuando la fuerza activa vence totalmente a la fuerza pasiva, dejándole impresa su inclinación. Esto no puede hacerse en un sólo acto, sino con la repetición de estos, en los casos normales. Puede, sin embargo, acontecer que un sólo acto baste para generar un hábito, como ocurre cuando una proposición plenamente evidente convence firmemente al intelecto para asentir firmemente a las conclusiones. Es más común en el orden corporal que un acto de gran fuerza cause a veces un hábito como puede ser el caso de una fuerte medicina que restablezca inmediatamente la salud. También en el orden moral, ocurre otro tanto, con la práctica de actos que exigen un gran heroísmo y determinación, los cuales pueden originar el hábito del que emanen luego con facilidad y prontitud.

(c) El modo sobrenatural[560]. Finalmente Dios provee también un modo sobrenatural, que es mediante la infusión directa de hábitos. La razón se toma de la desproporción existente entre nuestras facultades y el Fin Ultimo al que Dios llama al hombre. Para que exista una proporción, Dios debe elevar nuestras facultades mediante hábitos sobrenaturales que, por definición, el hombre no puede adquirir de por sí. Es lo que llamamos hábitos infusos y ordinariamente bajo este nombre se enumeran las virtudes esencialmente sobrenaturales, y los dones del Espíritu Santo; pero nada impide que por este medio Dios también provea al hombre de hábitos naturales por su esencia aunque sobrenaturales por su origen.

2) Aumento[561]

Hemos de tener en cuenta que el concepto de "aumento" pertenece propiamente al plano de la cantidad, y como tal sólo es aplicable al de la cualidad (los hábitos) en un sentido derivado. El aumento cualitativo se verifica por una mayor participación en la forma o una mayor perfección en ella. Este aumento es un incremento por intensidad y no por extensión, o sea por una mayor radicación en el sujeto. De todos modos, puede hablarse respecto de los hábitos intelectuales, también de un crecimiento cuantitativo, en el sentido de un aumento del objeto material de los mismos (como la ciencia, la sabiduría, etc.).

En cuanto a la causa del aumento podemos sentar como principio general, que los hábitos aumentan de acuerdo a la causa que los ha originado, a saber: los hábitos infusos por mayor infusión, los hábitos naturales por repetición de actos; sin embargo, en cuanto a estos últimos debe decirse que no se trata de una mera repetición de actos de la misma especie sino por la operación de actos más intensos que aumenten cualitativamente la disposición del sujeto.

[559] Cf. I-II, 51, 3.
[560] Cf. I-II, 51, 4.
[561] Cf. I-II, 52.

3) Disminución y pérdida[562]

Se puede decir de un modo general que las formas pueden corromperse de una doble manera: accidentalmente, cuando se corrompe el sujeto en el que están, y propiamente cuando son sustituidas por la forma contraria.

La pérdida acontece, pues, en sentido estricto cuando un hábito es sustituido por su contrario, porque dos hábitos no pueden perfeccionar y corromper al mismo tiempo y bajo el mismo respecto al mismo sujeto en orden al mismo acto. En otras palabras, no pueden determinar al mismo sujeto contradictoriamente.

En cuanto a su disminución, corre un camino paralelo al de su aumento: al ser cualidades disminuyen en orden a su menor radicación o menor perfección, lo cual puede suceder por una actuación cada vez más remisa, menos intensa, o bien por la no actuación, o, finalmente, por la actuación de modo contrario (aunque no lo suficientemente intensa como para corromperlo totalmente).

II. ENTIDAD MORAL DE LOS HÁBITOS: VIRTUDES ADQUIRIDAS

Examinada la estructura psicológica del hábito en sus consideraciones generales, corresponde estudiarlo en su dimensión moral.

Hemos dicho más arriba que los hábitos desde el punto de vista moral se distinguen en hábitos buenos (virtudes) y hábitos malos (vicios). Estos últimos serán objeto de una especial consideración de nuestra parte (el tratado del pecado), por tal motivo dedicaremos el resto del presente tratado al estudio de las virtudes y sus hábitos anexos.

1. ESENCIA DE LA VIRTUD[563]

"En otro tiempo, escribe Pinckaers[564], entre los Griegos y Latinos y autores medievales las palabras *areté*, *virtus*, se colocaban entre las más nobles; los antiguos envidiaban como la más alta distinción la cualidad y el nombre de hombre virtuoso. Hoy, en cambio, se puede constatar que los términos *virtud, virtuoso*, parecen tender a desaparecer del lenguaje moral contemporáneo. Se los emplea casi solamente en expresiones consagradas o bien se le agrega una fórmula recordando su desuso".

Virtud, etimológicamente se deriva del latín ***vi***, fuerza, y designa la **perfección** de una potencia operativa[565]. Es una "capacidad", un poder obrar un "maximum" dentro de la línea de su operación. Así la "virtud" de una sierra está en la perfección en el poder de cortar, o la virtud de un violinista en el poder ejecutar con maestría su instrumento.

Como en el caso de las potencias racionales (inteligencia y voluntad) se perfeccionan, es decir, se **disponen mejor** para sus actos **mediante los hábitos** (que son justamente un medio entre la potencia y el acto), estos constituyen la perfección o "virtud" de las potencias. Y como la verdadera perfección consiste solamente en el bien, propiamente "virtud" es el nombre que reciben los "hábitos operativos buenos"[566]. De ahí la definición de Aristóteles: **"virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit"**[567], la virtud es aquello que hace bueno al que la posee y vuelve buena su obra.

---

[562] Cf. I-II, 53.

[563] Cf. I-II, 55; A. Michel, *Vertu*, D.Th.C., t. XV, col. 2739-2799; G. Bullet, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon St. Thomas d'Aquin*, Editions Universitaires, Fribourg (Suisse), 1958; T. Graf, *De subiecto psychico virtutum cadinalium*, Studia Anselmiana 3-4, Romae, 1935.

[564] S. Pinckaers, *Le renouveau de la morale*, op. cit., pp. 144-145.

[565] Cf. Q.D. de Virt. q. 1, a.1.

[566] I-II, 55, 3.

[567] *Ética a Nicómaco*, L. II, c. 6; *Phys.*, VII, c. 3.

Comentando a Aristóteles dice Santo Tomás: "... Toda virtud hace ser bueno al sujeto en el cual está y que su operación sea buena, así como por la virtud del ojo éste es bueno y vemos bien, que es la operación propia del ojo. De manera similar, la virtud del caballo hace bueno al caballo, y por ella éste hace bien su obra, que consiste en correr velozmente, llevar suavemente al que lo monta y esperar con audacia a los contendientes. La razón es porque la virtud de una cosa se toma según lo máximo que esa cosa puede alcanzar, como en el caso de aquél que puede llevar cien libras, su virtud es determinada no porque lleva cincuenta sino porque puede llevar cien, como se dice en la obra *Acerca del Cielo*. Pero lo máximo a lo que la potencia de una cosa se extiende es su obra buena. Por eso a la virtud de una cosa pertenece el que realice una obra buena. Y porque la operación perfecta no procede sino de un agente perfecto, resulta que, según la virtud propia cada cosa no sólo es buena sino que obra bien. Si esto es verdadero en todas las demás cosas, como se vio por los ejemplos, se sigue que la virtud del hombre será un cierto hábito... por el cual el hombre se hace bueno, formalmente hablando -como por la blancura algo es blanco-, y obra bien"[568].

Por tanto es una **cualidad activa** que dispone al hombre a producir el **máximo** de lo que él puede en el plano moral[569]; ella permite al hombre el hacer la obra moral perfecta y al mismo tiempo perfeccionarse a sí mismo: "hace bueno a aquél que la posee y torna buena su obra".

De este modo, el hombre se dice virtuoso[570] cuando posee la energía interior que lo hace capaz de obrar en modo inteligente, justo, con plenitud de vigor, de coraje, audacia, sin inútiles retardos, con amplitud de vistas; y hacer todo con simplicidad y espontaneidad, sin obstáculos, como algo que le es connatural.

No debe confundirse, por lo tanto, hábito virtuoso con costumbre, que si bien tiene cierta semejanza exterior e incluso son intercambiables en el vocabulario común, no se identifican. Mientras la costumbre es el fruto de actos externos que se realizan más o menos del mismo modo por mecanismo o mera repetición, la virtud engendra actos que nacen de una entera libertad (la virtud, en efecto, perfecciona la libertad del hombre) y del completo vigor que ésta concede a la potencia operativa en la que inhiere, ya sea la inteligencia, la voluntad o las facultades imperadas por esta última.

No hay lugar para ninguna falsa idea de automatismo ni mediocridad. La virtud, por el contrario, es una disposición que otorga al que la posee un poder de obrar actos **excelentes**, un poder de creación en el orden del bien.

Santo Tomás también recuerda[571] la clásica definición de San Agustín: *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*[572], la virtud es la buena cualidad del alma por la cual se vive rectamente, por la cual nadie obra mal, y la cual es obrada por Dios en nosotros sin nosotros. En esta definición el Aquinate ve expresado ante todo, el género (cualidad) y la especie (buena): *bona qualitas*. En segundo lugar, la materia *in qua* o **sujeto**, a saber, buena cualidad **de la mente**; porque la virtud humana reside en la razón o en la potencia movida por la razón. En tercer lugar, la **causa final** de la virtud que, al ser un hábito operativo, es la misma operación. Como se trata de un hábito bueno, será la operación buena, lo cual Agustín designa al decir: **por la cual se vive rectamente y por la cual nadie obra mal**. Por último, y en esto la definición vale sólo para las virtudes infusas, se indica su **causa eficiente**: **la cual Dios obra en nosotros sin nosotros**. Es decir, sin nosotros como causa eficiente, pero no sin nosotros adultos, consintientes. Santo Tomás termina diciendo que, si se sacan estas últimas palabras tenemos la definición común a todas las virtudes.

---

[568] In Eth., II, 6, nnº 307-308.

[569] Cf. Pinckaers, *Le renouveau de la morale*, op. cit., pp. 148 ss.

[570] Cf. R. García de Haro, *L'agire morale e le virtù*, op.cit., pp. 107 ss.

[571] Cf. I-II, 55, 4.

[572] San Agustin, ML 32, 1268.

2. SUJETO DE LA VIRTUD[573]

Las virtudes son hábitos operativos y por tanto inhieren, como en su sujeto, en los principios inmediatamente operativos, que son las potencias del hombre. Puede acontecer, como veremos a continuación, que una misma virtud comprometa en su acción más de una potencia. En tal caso debemos tener en cuenta que ninguna virtud puede residir en varias potencias al mismo tiempo ***ex aequo***, o sea, de una manera igualmente principal, sino con un cierto orden: en una potencia principal y esencialmente, en las otras ya sea causal, dispositiva o participativamente.

1) El intelecto[574]

El entendimiento, tanto en su función especulativa cuanto práctica, es sujeto de virtudes. Por sí mismo es sujeto de **virtudes relativas** (o "secundum quid"), es decir, aquellas que realizan parcialmente la definición aristotélica (la virtud es aquello que hace bueno al sujeto y vuelve buena su obra), por cuanto estas virtudes dan la capacidad de obrar bien, pero no dan el buen uso, o la inclinación única a la buena obra; por eso de estas capacidades (ciencias, artes) se puede usar mal. Al mismo tiempo, el entendimiento, **en cuanto sometido al imperio de la voluntad**, puede ser también sujeto de virtudes en **sentido estricto** (o "simpliciter"), como la **prudencia** (en el orden natural y sobrenatural) y la **fe** (en el sobrenatural). En el caso de la fe porque el acto propio de ésta exige la intervención no sólo de la inteligencia sino de la voluntad; en el caso de la prudencia porque para juzgar e imperar rectamente de los medios conducentes al fin necesita el preestablecimiento del fin, y éste depende de la voluntad.

2) El apetito sensitivo

El apetito sensible, dividido en concupiscible e irascible, si bien en cuanto sensible es común al hombre y al animal, sin embargo, en el hombre, de algún modo, participa de la razón por estar sometido a su influjo e imperio. En razón de esta participación el apetito sensible es principio de actos humanos como potencia movida por la inteligencia y la voluntad, y para esto se requiere que esté rectamente dispuesto, o de lo contrario no podría ser principio de actos humanos, porque la correcta disposición ha de encontrarse tanto en el principio motor, como en el instrumento: "El acto, que emana de una potencia, según que es movida por otras, no puede ser perfecto, a menos que ambas estén bien dispuestas al acto; así como el acto de un artífice no puede ser conveniente, si el mismo artífice no está bien dispuesto para obrar, y también su mismo instrumento. En las cosas, pues, sobre que actúan lo irascible y concupiscible como movidos por la razón, es preciso que exista algún hábito que perfecciones para bien obrar, no sólo en la razón, sino también en lo irascible y concupiscible. Y puesto que la buena disposición de la potencia que mueve movida se estima según la conformidad con la potencia motora, por eso la virtud, que reside en lo irascible y concupiscible, no es otra cosa que cierta habitual conformidad de estas potencias con la razón"[575].

3) Las potencias cognoscitivas sensibles[576]

Debe decirse que no se dan propiamente virtudes, sino a lo más hábitos subordinados a otras virtudes, como el hábito de la buena memoria se subordina a la virtud de la ciencia y la buena cogitativa a

---

[573] Cf. I-II, 56; Domingo Basso, *Los principios internos de la actividad moral*, Centro de investigaciones en Etica Biomédica, Bs.As. 1991, pp. 165-178.

[574] Cf. I-II, 56, 3.

[575] Cf. I-II, 56, 4.

[576] Cf. I-II, 56, 5.

la virtud de la prudencia. En cambio, en los **sentidos externos**, **potencias locomotivas** y **vegetativas** no hay, como dijimos anteriormente, hábitos propiamente operativos.

4) La voluntad[577]

El hábito es una perfección de la potencia en orden al obrar y es necesario allí donde la potencia no se basta a sí misma para este bien obrar. Según esto, la voluntad no necesita ningún hábito para tender hacia su objeto propio que es el bien racional o proporcionado a la razón porque para esto le basta su misma naturaleza que es el ser potencia apetitiva. No necesita, por tanto, ninguna virtud que la incline a amarse ordenadamente; esto ya lo recibe de la naturaleza, pues es a esto a lo que se ordena naturalmente de suyo. En todo caso, necesitará hábitos para suprimir los **impedimentos** contra esta inclinación natural (que será las virtudes del apetito sensible y la prudencia en la inteligencia). Necesita, en cambio, hábitos que lo perfeccionen cuando el bien al que tiende excede la proporción del volente, como cuando el bien al que tiende es el Bien Sobrenatural (al que nos ordenamos por el hábito entitativo de la gracia y los operativos de las virtudes infusas) o el bien ajeno al que nos perfecciona el hábito de la justicia.

3. DISTINCION DE LAS VIRTUDES[578].

Las virtudes humanas o adquiridas se distinguen según el sujeto en el que inhieren y el objeto sobre el que versan:

Según su **sujeto** se distinguen en **intelectuales** (las que radican, obviamente, en el entendimiento; las cuales se subdividen en **especulativas** cuando tienen por sujeto el entendimiento especulativo y **prácticas** si su sujeto es el entendimiento práctico); y **morales** (cuando el sujeto es el apetito sensible y la voluntad).

Según su **objeto** se pueden distinguir las intelectuales especulativas en hábito de los primeros principios, ciencia y sabiduría, y las intelectuales prácticas en prudencia y arte. Las morales se distinguen según cada una de las diversas formalidades de bienes particulares; por razones pedagógicas se las agrupa según las cuatro virtudes cardinales y sus virtudes anexas.

1) Las virtudes intelectuales[579]

Perfeccionan el entendimiento en orden a sus propias operaciones. Dice Santo Tomás: “Debe decirse que, pues toda virtud se dice tal en orden al bien..., de dos modos puede llamarse virtud un hábito: primero, porque da facultad para obrar bien, y segundo, porque con la facultad suministra también su buen uso; y esto, como se ha dicho antes, pertenece solamente a aquellos hábitos que miran a la parte apetitiva, por cuanto la fuerza apetitiva del alma es la que hace usar de todas las potencias y hábitos. Por consiguiente, como los hábitos intelectuales especulativos no perfeccionan la parte apetitiva, ni de modo alguno dicen relación a ella, sino sólo a la intelectiva, pueden en verdad llamarse virtudes, en cuanto dan facultad para la buena operación, que es la consideración de lo verdadero, porque esto es una buena obra del entendimiento; mas no se llaman virtudes del segundo modo, como que hagan usar bien de la potencia o del hábito, pues no porque uno posea el hábito de la ciencia especulativa, se inclina a usar de él; sino que se hace capaz de investigar lo verdadero en las cosas, cuya ciencia tiene. Pero el usar de la ciencia adquirida depende de la voluntad, que mueve; y por tanto la virtud que perfecciona la voluntad, como la caridad o la justicia, hace también usar bien de los tales hábitos especulativos. Y conforme a esto en los actos de tales hábitos puede haber también mérito, si se

[577] Cf. I-II, 56, 6.
[578] Cf. I-II, 57-63.
[579] Cf. I-II, 57.

hacen por caridad; como dice San Gregorio: *que la vida contemplativa es de mayor mérito que la activa*"[580].

Se enumeran cinco virtudes intelectuales específicamente distintas, tres en el intelecto especulativo y dos en el intelecto práctico:

(a) En el intelecto especulativo:

Hábito de los primeros principios: que dispone a conocer los primeros principios, ya sea especulativos (llamado comúnmente *intellectus, nous*), ya sean prácticos (denominado *synderesis*).

Ciencia: (*episteme*) por el cual se perfecciona el conocimiento de las conclusiones evidentes en algún género de cosas cognoscibles, por sus causas propias.

Sabiduría: (*sophia*) por el cual se perfecciona el conocimiento de las conclusiones de todo género por las causas últimas, por las que también se juzga de los principios.

(b) En el intelecto práctico:

Arte: (*téjne*) que rige las operaciones transeúntes por las que se obra en la materia exterior (edificar, cortar). Se llama "recta ratio factibilium", recta razón de las cosas factibles.

Prudencia: (*frónesis*) que rige las operaciones que permanecen en el mismo agente (querer, airarse). Se la denomina también "recta ratio agibilium", recta razón de las operaciones, porque dirige los actos humanos.

Las cuatro primeras son virtudes relativas ("secundum quid") porque no inclinan necesariamente al obrar honesto; dan sólo la habilidad para obrar bien. En cambio, la prudencia por la cual la razón humana se dispone bien para ordenar los actos humanos en el apetito en cuanto medios para conseguir el fin honesto, es virtud propiamente dicha. Se suele decir que la prudencia es virtud intelectual por su sujeto y moral por la materia sobre la que versa.

2) Las virtudes morales[581]

(a) Definición

El término "moral" se deriva de *moré*, es decir, "inclinación al obrar"; lo que propiamente compete al apetito; de donde se llama virtud moral al hábito por el cual el apetito se dispone bien para conformarse con la razón. Radican, como en su sujeto, en el apetito, ya sea racional o bien sensible.

Aristóteles la definió célebremente en su *Ética a Nicómaco*[582] como *habitus electivus in medietate consistens quoad nos, determinata ratione prout sapiens determinabit*, hábito electivo consistente en un medio en cuanto a nosotros, determinado por la razón tal cual lo determinaría el prudente[583].

Es un **hábito electivo** porque la elección es el acto propio de la virtud moral[584]. **Que consiste en un medio respecto de nosotros**: es decir que el bien moral que es objeto de la virtud moral es un medio entre un exceso y un defecto pero no estimado en sí mismo sino respecto a aquél que elige (no será el mismo medio en la virtud de la fortaleza para un niño y para un adulto). **Determinado por la razón**: ésta es la causa de la bondad de la virtud; es la razón la que determina cuál es el medio. Pero acontece que no siempre la razón es recta, por eso añade su parangón: **según que la determinaría el sabio**, porque es él quien posee el recto juicio y la prudencia. Volveremos sobre esto un poco más adelante.

(b) Necesidad

El apetito tanto racional como sensitivo no obedecen de un modo necesario a la razón sino que pueden contradecirla porque tiene actos propios. Por ello es que se requieren para el bien obrar no solamente que la prudencia disponga al intelecto, sino que, además, el apetito sea dispuesto para que

[580] I-II, 57, 1.
[581] Cf. I-II, 58-60.
[582] *Etica a Nicómaco*, L. II, 6.
[583] Cf. I-II, 58, 2 obj. 4.
[584] "Lo principal de la virtud es la elección" (In Eth., II, 7, nº 322).

obedezca y siga a la razón pronta y dócilmente. De lo contrario muchas veces la seguiría de un modo violento y con tristeza, dice el Aquinate.

(c) Distinción de las virtudes morales

Las virtudes morales se distinguen ya sea por las diferentes potencias en las que están (voluntad, apetito irascible, apetito concupiscible), ya sea por los distintos objetos a los que tienden (lo cual es el principio forma de su distinción).

Entre las virtudes morales destacan aquellas que la tradición ha llamado "cardinales" por su principalidad[585]. El primero que parece haberles dado este nombre fue san Ambrosio de Milán[586]. Es un apelativo metafórico derivado de *cardo*, es decir, el gozne o bisagra sobre la que gira una puerta; así, es en torno a las virtudes cardinales sobre las que giran las demás virtudes morales.

Se señalan cuatro virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza; una para cada una de las cuatro facultades principales del hombre: la razón (prudencia), la voluntad (justicia), el concupiscible (templanza) y el irascible (fortaleza). En torno a éstas la moral tradicional ha organizado todo el organismo virtuoso del hombre distinguiendo para cada una de las cardinales lo que se ha dado en llamar partes integrales, subjetivas y potenciales:

Partes integrales: son aquellos elementos que ayudan a la propia virtud cardinal para que produzca su acto virtuoso íntegra y perfectamente. Por sí solos estos elementos no constituyen virtudes propiamente dichas (por ejemplo, se indican como partes integrales de la prudencia a la memoria, la docilidad, la circunspección, etc.; de la templanza la vergüenza y la honestidad).

Partes subjetivas o esenciales: son las diferentes especies en que se divide una virtud cardinal (por ejemplo, la justicia en justicia conmutativa, distributiva y legal; la prudencia en prudencia política, económica y militar).

Partes potenciales: son las virtudes derivadas que tienen cierta analogía y relación con la virtud cardinal en torno a la cual giran (por ejemplo, de la justicia se señalan como partes potenciales a la gratitud, la fidelidad, etc.; de la templanza: la continencia, la clemencia, la mansedumbre).

3) Relación entre las virtudes morales e intelectuales

Entre las virtudes intelectuales y morales se establece una mutua interacción y dependencia.

(a) Dependencia de las virtudes morales de la sindéresis y de la prudencia[587]

Una virtud moral puede existir en el apetito sin que previamente existan las virtudes de ciencia, sabiduría y arte, pero no podría darse sin la previa existencia en el entendimiento de los hábitos de la sindéresis y de la prudencia. Porque el acto propio de las virtudes morales (la recta elección) postula la debida intención del fin y el recto uso de los medios. Para la recta intención del fin la virtud moral da una inclinación pero supone el recto juicio sobre el bien conveniente a la razón y éste lo formula la sindéresis. El recto uso de los medios (que es lo propio de la virtud moral) sólo es posible gracias a los actos intelectuales de consejo, juicio práctico e imperio, que son los tres actos de la prudencia. Por eso aquello de San Gregorio: "las virtudes, si no ejecutan prudentemente lo que apetecen, de ninguna manera pueden ser virtudes"[588]. Para la obra virtuosa, pues, se requieren las virtudes intelectuales y morales: "Dos cosas son necesarias en la obra virtuosa. Una de las cuales es que el hombre tenga recta intención del fin; lo cual lo hace la virtud moral, en cuanto inclina el apetito hacia el fin debido. La otra que el hombre esté bien dispuesto respecto de aquello que se ordena al fin, y esto lo hace la prudencia que es buenamente consejera, judicativa y preceptiva respecto de aquello que se ordena al fin. Por eso,

[585] Cf. I-II, 61.
[586] Cf. Exp. in Luc. L. V, n. 49 y 62.
[587] Cf. I-II, 58, 4.
[588] Cf. I-II, 58, 4 sed contra.

a la obra virtuosa concurre la prudencia que es perfectiva de la razón por esencia, y la virtud moral que es perfectiva del apetito que es racional por participación"[589].

(b) Dependencia de la prudencia respecto de las virtudes morales[590]

La prudencia dirige la elección de los medios, pero para juzgar rectamente de los medios presupone una recta concepción de los fines virtuosos (obra de la sindéresis) y **el recto querer de los fines virtuosos** que se da por una incoación de las virtudes morales[591], o sea una inclinación natural al bien. Por eso, mientras las demás virtudes intelectuales pueden existir sin las morales, la prudencia depende de ellas. Por la importancia que tiene este tema lo trataremos más extensamente a continuación.

4) Rol perfectivo de la virtud moral en el acto humano[592]

Aun con el riesgo de repetir algunos conceptos es particularmente importante delimitar cuál es la influencia del hábito virtuoso sobre el obrar humano, porque solamente en esta perspectiva se comprenderá la importancia capital que la doctrina de las virtudes tiene en la ética y la necesidad de las mismas para la vida moral.

La concepción aristotélica de la virtud a la cual Santo Tomás se remite ya desde el Comentario a las Sentencias, indica la elección como acto propio de la virtud: *Est ergo virtus habitus electivus*[593]; la función de la virtud respecto de la elección es el hacer cumplir bien el acto bueno[594]; o también: la virtud hace cumplir obras justas o fuertes en el modo particular en el que las cumple el [595]. Sin embargo, el Aquinate ha ido profundizando en sus diversas obras el contenido de la expresión "hacer bien" (*bene*) y consecuentemente sobre el rol de la virtud moral.

Así, según el Comentario a las Sentencias para cumplir la elección recta bastarían las facultades naturales del hombre; la virtud agregaría la facilidad y la delectación. Quien no tiene virtud puede hacer obras justas pero no como las hace el justo, *quia indelectabiliter*, porque las haría sin delectación[596].

En cambio, en sus últimas obras[597], la virtud no solamente perfecciona el recto modo de obrar añadiéndole el deleite sino que será la que permita que se realice la obra buena[598].

Santo Tomás lo explica largamente en el Comentario a la Ética: "Para la bondad de las obras de arte basta con que las cosas que se hacen, estén bien hechas. Pero las virtudes son principios de acciones que no terminan en una materia exterior, sino que permanecen en los mismos agentes, por lo que tales

---

[589] In Ethic., VI, 10, nº 1269.

[590] Cf. I-II, 58. 5.

[591] Cf. I-II, 58, 3.

[592] Cf. G. Abbà, *op.cit.*, pp. 174-225; A. Rodríguez Luño, *La scelta etica. Il rapporto fra libertà e virtù*,. Ares, Milano 1988; M. Pangallo, *op.cit.*; S. Pinckaers, *La vertu et tout autre chose qu'une habitude*, en: *Le renouveau de la morale*, Téqui, Paris 1979, pp. 144-161.

[593] I-II, 58, 1, 2m; 59, 1.

[594] II Sent., d. 24, 1, 1.

[595] III Sent., d. 23, 3, 1, sol 2, 2m.

[596] Cf. II Sent., d. 28, q. 1, a.1, 5m. Hacer bien las obras buenas significa, entonces, para el Comentario a las Sentencias, cumplirlas con facilidad y delectación. La virtud, pues, perfecciona la *substantia actus* con este *modus* particular que es el hacer bien (*bene*) lo bueno (*bonum*): la obra es ya buena por su substancia, por su género; el hábito agrega el *modus agendi faciliter et delectabiliter*. Claramente lo afirma: "Sicut etiam non potest homo sine habitu virtutis acquisitae talem actum facere qualem facit virtuosus quoad modum agendi, licet possit tale facere quantum ad genus operis" (II Sent., d. 28, q.1, a.1).

[597] Cf. Suma Teológica, I-IIae, y en el Comentario a la Ética nicomáquea.

[598] Una buena expresión de esta nueva concepción la encontramos en I-II, 56, 3: "La virtud, según se ha dicho anteriormente, es un hábito por el cual se obra bien. Pero un hábito puede ordenarse a un acto bueno de dos modos. Uno, en cuanto que por tal hábito adquiere el hombre la facultad de obrar bien... De otro modo, un hábito puede ordenarse a un acto bueno, no solo en cuanto que confiere la facultad de obrar, sino también en cuanto que hace que uno use correctamente de ella, como la justicia, que hace que el hombre no sólo tenga la voluntad pronta para las obras justas, sino también que obre justamente". La virtud confiere ciertamente prontitud, facilidad y delectación a la buena acción. Sin embargo, la función primaria de la virtud es que el acto justo sea realizado *justamente*.

acciones son perfecciones de los agentes, y por tal razón la bondad de estas acciones consiste en los mismos agentes. Por eso dice (Aristóteles) que para que algunas cosas sean hechas justa y templadamente no basta con que las obras que se hacen sean buenas, sino que se requiere que el operante obre de **modo debido**. Ahora bien, este **modo debido** se considera en razón de tres cosas. La primera pertenece a la razón o intelecto, a saber, que el que obra el acto de virtud no actúe por ignorancia o por casualidad sino que sepa lo que hace. Segundo, en cuanto a la parte apetitiva, en lo cual se consideran a su vez dos aspectos: ante todo, que no obre por pasión (como por ejemplo el que hace un acto de virtud pero movido por el temor), sino por elección; en segundo término que la elección de la obra de virtud no sea en razón de otra cosa (como quien hace una obra virtuosa porque es lucrosa o por vanidad), sino por sí misma, en cuanto la misma agrada a aquél que tiene el hábito virtuoso como algo conveniente a sí. Lo tercero se toma según la razón de hábito, a saber, que la realice firmemente (es decir de modo constante en cuanto a sí mismo y manteniéndose inmóvil en cuanto a los influjos exteriores) de modo tal que no sea removido de la elección virtuosa y del obrar según la misma"[599].

Santo Tomás distingue en este texto tres elementos característicos del acto virtuoso y los tres dependen de la existencia de la virtud moral:

1º El **elemento cognoscitivo**: conocer la obra de virtud como fin de la acción que se realiza.

2º El **elemento volitivo**: elegirla en sí misma, como algo conveniente con la naturaleza del virtuoso.

3º El **modo de proceder**: la firmeza, la perseverancia (y podemos agregar: la delectación).

Los dos primeros constituyen la misma sustancia del acto, el tercero sólo su modo accidental de obrar[600].

Para comprender la amplitud de la influencia perfectiva de la virtud moral recordemos una vez más que el acto humano se despliega en tres momentos: la intención del fin, la elección de los medios, la ejecución del medio elegido y el reposo en el fin intentado. Pues bien, la virtud moral perfecciona los tres momentos.

(a) Recta apreciación del fin

Ante todo, Santo Tomás asigna a la virtud moral la función de garantizar la recta estimación del fin. Para que haya un acto virtuoso, la primera cosa que se requiere es que se persiga un fin bueno. Si el fin es bueno se podrá proceder a buscar medios buenos que nos permitan alcanzarlo. Si el fin es malo no puede existir obra virtuosa alguna. Ahora bien, Santo Tomás concuerda con Aristóteles en que el fin bueno no aparece bueno "sino al bueno, es decir al virtuoso, quien tiene recta estimación del fin, por cuanto la virtud moral hace recta la intención del fin"[601]. Es verdad que tenemos un conocimiento **natural** de los fines buenos a los que debemos tender; pero para Santo Tomás éste parece no ser suficiente garantía para el recto obrar.

---

[599] In Ethic., II, 4, nº 283.

[600] En el Comentario a las Sentencias (Cf. II Sent., d.38, q.1, a.5, 5m; III Sent., d. 40, a.1c.) se consideraba que lo que pertenece a la substancia del acto puede ser garantizado por las dotes naturales de las facultades apetitiva e intelectiva y solo el *modus agendi* es garantizado por el hábito virtuoso. En la *Secunda Pars* y en el Comentario a la Ética se extiende la competencia de la virtud a la misma *substantia actus*. En pocas palabras, mientras en el Comentario a las Sentencias la función de la virtud se colocaba como cualidad perfectivo del modo de obrar de una facultad, en el Comentario a la Ética nicomáquea y en la II Pars de la Suma Teológica Santo Tomás le asigna un rol perfectivo de la naturaleza de la misma facultad.

[601] "El hábito de la prudencia no se da sin virtud moral, que dispone siempre al bien, como ya se ha dicho. La razón de esto es manifiesta, pues como los silogismos especulativos tienen sus principios, así el principio de los silogismos operables es que tal fin sea bueno y óptimo, sea cual sea el fin por el cual alguien obra; y da (Aristóteles) algunos ejemplos, por ejemplo, para el templado lo óptimo y cuasi principio es el alcanzar el medio debido en las concupiscencias del tacto. Pero que esto sea lo óptimo no aparece sino al bueno, es decir al virtuoso, que es quien tiene una recta apreciación del fin, puesto que es la virtud moral la que hace recta la intención del fin. Pero que para los malos no aparezca lo que en verdad sea mejor se hace patente porque la malicia opuesta a la virtud pervierte el juicio de la razón y hace mentir en torno a los fines, que se dan en torno a los principios prácticos. Así al intemperante le parece óptimo seguir las concupiscencias, pues no puede razonar rectamente cuando yerra en torno a los principios. Luego, como al prudente pertenece razonar rectamente sobre lo operable, es manifiesto que es imposible que sea prudente el que no es virtuoso, como no puede ser sabio aquél que errase en torno a los principios de la demostración" (In Eth., VI, 10, nnº 1273-1274).

La razón la expresa diciendo: "Las demás virtudes intelectuales pueden existir sin la virtud moral; **pero la prudencia no puede existir sin la virtud moral**. La razón de ello es porque **la prudencia es la recta razón de lo agible, no sólo en general, sino también en los casos particulares**, donde se realizan las acciones. Ahora bien, la recta razón preexige unos principios de los que procede en su razonamiento. Pero es necesario que la razón sobre los casos particulares proceda no sólo de los principios universales sino también de los principios particulares. **En cuanto a los principios universales de lo agible, el hombre está bien dispuesto por el entendimiento natural de los principios**, mediante el cual conoce que nunca se ha de hacer el mal, o también por alguna ciencia práctica. **Pero esto no basta para razonar correctamente sobre lo particular**, pues ocurre a veces que este principio universal conocido por el entendimiento o por la ciencia, **se corrompe en su aplicación al caso particular por influjo de la pasión**, como sucede al concupiscente, a quien, al vencerle la concupiscencia, le parece bueno lo que desea, aunque sea contrario al juicio universal de la razón. Por consiguiente, así como el hombre está bien dispuesto respecto de los principios universales por el entendimiento natural o por el hábito de ciencia, para estar bien dispuesto respecto de los principios particulares de lo agible, que son los fines, **necesita ser perfeccionado por algunos hábitos mediante los cuales resulte en cierto modo connatural al hombre juzgar rectamente del fin**; **y esto lo logra por la virtud moral, pues el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud, puesto que *según es cada uno, así le parece a él el fin***, conforme se dice en el libro III de la Ética. Por consiguiente, para la recta razón de lo agible, que es la prudencia, se requiere que el hombre posea la virtud moral"[602].

He aquí el motivo por el cual no basta con el conocimiento natural para el procedimiento prudencial que concluye con la recta elección son necesarios dos tipos de principios: universales y particulares. Los principios universales son dados por la razón natural o *intellectus principiorum* o sindéresis, o también de la ciencia moral. Pero estos no bastan: *Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia*. Esta última afirmación engloba dos realidades. Por un lado, quiere decir, que puede ocurrir que se conozca el principio universal, por ejemplo "no hay que fornicar", y sin embargo, no se conozca la aplicación particular del mismo, es decir, que "éste acto concreto de fornicación no debe ser hecho". En segundo lugar, también puede ocurrir que se conozca tanto el principio universal como la aplicación particular, pero que este conocimiento exista en estado habitual y por algún impedimento (por ejemplo, por una ocupación exterior, por debilidad corporal, por un estado pasional) no lo considere en acto, y no es por tanto raro que el hombre obre contra algo que sabe pero que no tiene presente en acto en ese momento[603]. Por lo tanto, para que el hombre pueda aplicar a lo particular lo que conoce en universal y aplicar en acto (o sea tener presente) lo que conoce ya sea como principio universal cuanto como caso particular que cae bajo ese principio, es necesario que el apetito esté bien dispuesto, no sólo removiendo los impedimentos, sino inclinando positivamente hacia esos fines; lo cual lo hace el hábito virtuoso.

En definitiva se asigna a la virtud moral la función de garantizar la recta estimación del fin, asegurando al silogismo prudencial el principio del cual proceder para concluir en un recto juicio de razón. ¿Cómo lo hace? Introduciendo **un conocimiento por connaturalidad**. El hábito virtuoso da un conocimiento y una inclinación connatural hacia el fin bueno. El hábito bueno hace que la potencia sobre la que éste inhiere tienda al fin bueno del hábito como a algo connatural a tal potencia, y no solamente que tienda más fácilmente o más deleitablemente. Por eso se pueden entender las afirmaciones de Santo Tomás que dice que en la cuestión de los fines de la vida humana hay que dar crédito a los sabios, porque éstos tienen al respecto óptimo gusto (*optimum gustum*) o gusto bien dispuesto (*gustum bene dispositum*[604]).

---

[602] I-II, 58, 5.

[603] Estas observaciones que son claves para entender el verdadero sentido de la afirmación *non sufficit ad recte ratiotinandum circa particularia* Santo Tomás las desarrolla en I-II, 77, 2 al analizar si la razón puede ser superada por la pasión a pesar de su ciencia.

[604] Cf. I-II, 1, 7c; 2,1, ad 1.

El hábito **connaturaliza** la potencia porque como **cualidad** introduce una modificación (cualificación) accidental que hace a la potencia semejante con el fin al que inclina dicho hábito. Consecuentemente, hará que tal potencia se incline hacia dicho fin como connatural o conveniente: lo semejante busca lo semejante, y la semejanza es principio de atracción, amor y unión. Es en este sentido que se habla de una es especie de **segunda naturaleza**, o como dice Santo Tomás, al modo de la naturaleza *per modum naturae*[605]: el hábito produce una inclinación restringiendo el campo de la potencia que perfecciona hacia una dirección determinada, la cual, sin embargo, conserva una cierta **generalidad** que deja lugar al juicio de la prudencia para determinar los actos concretos que realizan el bien al que inclina tal hábito; así, por ejemplo, la castidad perfecciona el apetito concupiscible hacia lo casto (sin determinar éste o aquél acto casto, cosa que pertenece a la prudencia), la justicia perfecciona la voluntad inclinándola hacia lo justo, etc.

(b) Aspecto electivo de las virtudes morales

En segundo lugar, el hábito perfecciona la elección, En efecto, la elección requiere no solo la recta razón sino también el apetito recto que adhiere a aquello que la razón afirma[606]. Éste es el apecto más importante y esencial de la virtud moral. Santo Tomás lo afirma repetidamente: *Lo principal de la virtud moral consiste en la elección*[607]; *Este conocimiento se requiere para la elección, en la cual consiste principalmente la virtud moral*[608]; *Lo propio de la virtud moral es realizar la recta elección*[609].

Por eso el Aquinate llama a la virtud moral "hábito electivo", lo cual no significa sólo "hábito cuyo acto es elegido" (todo acto libre y todo acto virtuoso es el término de una elección) sino "hábito cuyo acto es la elección". La virtud moral (y sólo ella) es un **hábito de elegir bien**, un hábito que **hace recta la elección**.

Los hábitos morales se adecuan al modo de obrar característico de las potencias que perfeccionan y el modo humano es el libre obrar, es decir, tender a su objeto con señorío sobre el acto. Cada una de las potencias encuentra **elegible** el objeto al que está inclinada por su propio habito, ya que éste le hace **connatural y amable su objeto**.

Con esto queda claro que la acción virtuosa no se realiza instintiva o automáticamente, sino de modo electivo. Si bien el hábito "inclina", como hemos dicho en el punto anterior, a su objeto propio, esta inclinación no produce ya el acto de virtud, sino que hace falta elegirlo y aceptarlo. Esta segunda faceta la posibilita la misma virtud.

Ahora bien, el campo de la elección es el campo del particular y de los medios. La recta elección consiste en la elección del **justo medio** cuya determinación es un acto de la prudencia. Por eso el aspecto electivo de la virtud moral implica la interacción de la virtud de la prudencia sobre las otras virtudes. De este modo Santo Tomás insiste en los dos elementos necesarios para la virtud: por un lado el recto juicio sobre los fines (que lo proporciona la misma virtud moral al connaturalizar la potencia con ellos); por otro el dictamen de la prudencia sobre los medios que han de ponerse en acto[610]. Por eso, la tesis tomista que ya mencionamos es que no hay virtud moral sin la prudencia, la cual es la regla del obrar electivo de la virtud porque es la norma directiva de la elección. De todos modos si bien implica este juicio sobre el justo medio, el acto electivo es diverso de él: **es un acto propio de la virtud que está en juego**. La prudencia determina el justo medio de la templanza pero es la templanza la que inclina a la elección del mismo. Podemos decir que el **acto electivo de la virtud es la**

[605] Se llama *per modum naturae* o *quasi naturale* a la inclinación que se asemeja a las inclinaciones naturales. Ahora bien, ese *unum* al que inclina la naturaleza es un *unum commune* o abstracto y que deja puesto al ulterior obrar electivo. Así cuando hablamos de la voluntad *ut natura* nos referimos a ella en cuanto inclinada *ad unum* que es la razón formal de bien que se da en diversos entes (por eso no queda determinada a ninguno en particular y puede elegir entre los diversos entes que realizan este concepto de bien).

[606] Cf. In Eth., VI, 2, nº 1129.

[607] De veritate q.22, a.15, obj. 3.

[608] III Sent., d. 35, 1, 3, sol.2.

[609] I-II, 65, 1.

[610] In Eth., VI, 10, nº 1269.

aceptación del juicio prudencial por parte de la potencia apetitiva. Por eso dice Santo Tomás: "elegir el medio es un acto de cada virtud en la materia que le es propia; determinarlo, en cambio, es un acto de la prudencia"[611].

No debemos, por eso, dar al término "elección", el sentido vulgar de preferencia (que evoca la idea de vacilación o duda entre varias posibilidades igualmente atractivas). Para Santo Tomás, la **elección** es una decisión sobre aquello que debe hacerse inmediatamente[612]. La elección, por tanto, es el acto en el cual la voluntad expresa toda su **energía** y el **señorío sobre su ejercicio**. La virtud, en tal sentido, potencia esta capacidad de la voluntad sobre un terreno concreto (el de la virtud concreta); aumenta la energía de la voluntad en este momento tan propio de la misma. Por eso, hemos dicho que la virtud, para el Aquinate perfecciona la naturaleza misma de la facultad sobre la que inhiere potenciando su orientación natural: la virtud es un hábito operativo porque determina las potencias humanas a su acto propio, que es el buen uso del libre albedrío[613]. Esta determinación debe ser entendida no solo en el sentido de inclinación a cumplir fácil y deleitablemente actos buenos, sino más bien como **habilitación para cumplir el acto típicamente humano, es decir, la libre elección, no en un modo cualquiera, sino en el modo típica y plenamente humano, en el modo coherente con la naturaleza humana y llevando la naturaleza humana (en la potencia concreta en la que radica la virtud moral) a realizar el máximum de su capacidad**. Tal es el sentido que tenía la virtud para Aristóteles y que retoma Santo Tomás: *virtus cuiuslibet rei determinatur in ultimum in id quod res potest*[614], la "virtud" de una cosa se determina según el máximo que ella puede producir. Según el ejemplo de Aristóteles, se fija la "virtud" de un atleta a partir del máximo que éste puede rendir; si su actuación queda por debajo de ese nivel, se dice que su esfuerzo ha sido inferior a su "virtud". La virtud aparece, pues, como una **capacidad**, un poder de acción, una aptitud de generar los mejores actos que la potencia perfeccionada por la virtud puede producir. La virtud perfecciona la potencia para producirlos y elegirlos libremente como naturales a ella.

(c) El aspecto ejecutivo de la virtud moral

Finalmente, señalemos que la virtud moral perfecciona al sujeto no solamente en la decisión interior sino también en la realización exterior: el hombre fuerte (perfeccionado por la virtud de la fortaleza) decide rápidamente hacer frente a los peligros que deben afrontarse por la realización bien, y **cumple** externamente la obra buena con firmeza y constancia y sin vacilación.

4. PROPIEDADES DE LAS VIRTUDES[615]

1) El medio de las virtudes

El adagio clásico afirma que "la virtud moral consiste en un medio". Esto no significa que "esencialmente" la virtud se encuentra entre dos vicios extremos, uno por defecto y otro por exceso, porque tal regla no se verifica por ejemplo con la justicia a la cual sólo se opone el vicio de la injusticia.

Hay que entenderlo, por lo tanto, respecto de su objeto, en el sentido de que la virtud tiene por objeto el "medio" entre el exceso y el defecto "en su propia materia", haciendo que nuestro apetito elija la operación con la medida precisa que le dicta la razón. Ese medio lo establece la virtud de la prudencia.

No debe entenderse el "medio de las virtudes" en el sentido de "mediocridad". El medio de cada una de las virtudes no significa otra cosa que la medida justa en la cual el acto de una virtud

[611] In III Sent. d. 33, q.2 a. 3, ad 2.
[612] Cf. I-II, 14, 6; In Eth., III, 8, nº 475.
[613] Cf. I-II, 55, 1, 2m.
[614] I-II, 55, 3; Aristóteles, *De Coelo*, L.I, c.II, 281a, 14-19.
[615] Cf. I-II, 64-67.

determinada en tal o cual circunstancia es un acto virtuoso, y no un acto correspondiente a alguno de los vicios que se oponen a esa virtud. La virtud nos hace aspirar siempre la perfección, porque ese medio de cada virtud es una cumbre entre dos abismos y no un detenerse a medio camino.

(a) El medio racional. Ante todo existe un medio que se denomina "racional" o también "proporcional". Es el medio que la prudencia establece para las virtudes morales distintas de la justicia, y varía de acuerdo a las personas, cualidades, edades, circunstancias, etc. Así el *medium* de la virtud de la fortaleza que nos indica el grado en que se debe resistir la agresión no es el mismo para un niño o para un adulto, para alguien desequilibrado psíquicamente o para un hombre normal y sano.

(b) El medio real o aritmético. Cuando se trata de la virtud de la justicia, el medio que dicta la prudencia está determinado por la naturaleza de las cosas: si nos han prestado una cantidad determinada de dinero, lo justo es devolver esa misma cantidad: la virtud de la justicia se ejerce correctamente cuando se da a cada un lo que se le debe, ni más ni menos, sin consideraciones subjetivas.

2) La conexión de las virtudes[616]

Las virtudes morales pueden encontrarse en estado perfecto o imperfecto. Las virtudes morales **imperfectas**, es decir, las virtudes morales incoadas, cuando están en proceso de generación, no están conectadas entre sí, como lo demuestra la misma experiencia: alguien puede estar inclinado a la liberalidad y no a la castidad. Estas virtudes son más bien inclinaciones, pero no virtudes propiamente dichas, puesto que no hacen al hombre perfecto.

En cambio, las virtudes morales **perfectas**, que nos inclinan al bien obrar constantemente y en todas las circunstancias, sin que obsten las dificultades, están unidas entre sí. La razón la hemos expuesto anteriormente al explicar por qué no puede darse la prudencia sin las demás virtudes morales, ni éstas sin la prudencia. De este modo, las virtudes morales y la prudencia mutuamente se incluyen, y por la prudencia todas las virtudes se conectan.

3) La igualdad de las virtudes[617]

Si comparamos las virtudes entre sí podremos hacer las siguientes observaciones:

Las virtudes intelectuales se diferencian de las morales en que tienen un objeto más universal, mientras que el de las morales es el bien particular. En este sentido, la sabiduría es la más noble de las virtudes porque su objeto es la causa última de todas las cosas incluyendo las demás virtudes.

Las virtudes morales son más nobles *secundum quid*, en cuanto disponen a la operación, y por tanto realizan más el concepto de *virtus*.

Entre las cardinales la más perfecta es la prudencia que está en la razón y tiene por objeto el bien racional por esencia, mientras que las otras virtudes tienen por objeto el bien racional participado en otras cosas; luego sigue la justicia porque está en la voluntad que es la facultad más cercana a al inteligencia; finalmente la fortaleza y la templanza.

III. LOS HÁBITOS EN SU ENTIDAD SOBRENATURAL

Queda por ver el **organismo sobrenatural infuso**, o los hábitos sobrenaturales que Dios infunde en el hombre para que pueda desarrollar las operaciones propias de una vida que tiene un fin último que

[616] Cf. I-II, 65; Melkerbach, op. cit., pp. 475-477.

[617] Cf. I-II, 66.

excede completamente sus fuerzas naturales. El dinamismo de los actos humanos en su itinerar hacia el Fin beatificante de la visión de Dios, exige necesariamente la presencia de estos principios sobrenaturales, tanto para que el hombre proporcione sus pasos a la dimensión sobrehumana de su camino, cuanto para dar un punto de apoyo en el alma a la acción directa de Dios sobre ella (como será el caso de los dones).

1. NECESIDAD Y EXISTENCIA DE LOS HÁBITOS SOBRENATURALES.

La Sagrada Escritura afirma la existencia de virtudes infundidas directamente por Dios en nuestras almas. Por ejemplo, lo afirma repetidamente San Pablo respecto de las virtudes teologales[618]. El Magisterio lo definió particularmente en el Concilio de Trento[619]. La doctrina ha sido presentada últimamente en el Catecismo de la Iglesia Católica[620].

El fin al que de hecho estamos destinados consiste en la participación de una vida que es propia de Dios, es decir, en verlo y amarlo del modo que Él se conoce y se ama. Tal fin es absolutamente sobrenatural, como ya hemos dicho, y ninguna creatura puede alcanzarlo por sus solas fuerzas naturales. Por lo tanto, para que el hombre pueda moverse hacia Él y alcanzarlo, es necesario que se le añadan ciertos principios o hábitos por los cuales se haga capaz de realizar operaciones divinas proporcionadas al fin sobrenatural.

Y así como en el orden natural poseemos todo un conjunto de potencias y facultades cognoscitivas y afectivas que se derivan de la esencia del alma como principios inmediatos de operación que nos permiten desempeñar todas las funciones de la vida propiamente humana, así también en el orden sobrenatural a partir de la presencia en la esencia del alma de la gracia sanante y transformante se deriva un conjunto de potencias y energías que nos permiten obrar en este nuevo orden.

En general, Santo Tomás cuando se trata de fundamentar la necesidad de hábitos estrictamente sobrenaturales (es decir, no sólo sobrenaturales por su origen sino también por su esencia) recurre al principio tomado de Aristóteles (la doctrina de la forma accidental[621]): una potencia produce perfectamente su acto cuando el mismo le es connatural a causa de poseer alguna forma intrínseca que lo perfecciona (ya que la forma es principio de operación): "ningún acto es producido perfectamente por alguna potencia activa, si no es connatural a ella por alguna forma, que sea el principio de su acción"[622]. Esta es la doctrina que se aplica a los hábitos en general, como expusimos más arriba.

Ahora bien, para la ejecución de actos sobrenaturales no poseemos por naturaleza ninguna forma accidental intrínseca. Exige, por tanto, la intervención divina. Y ésta puede acaecer de dos maneras: o bien de un modo ocasional, es decir, cada vez que tenemos que realizar un acto sobrenatural Dios interviene produciendo una elevación transitoria (un acto de amor, de fortaleza o de justicia, sobrenaturales); o bien Dios infunde algunas formas accidentales sobrenaturales, que actúan de modo permanente perfeccionando las potencias naturales.

Estrictamente hablando, es cierto que bastaría el influjo transitorio para estimular y confortar las facultades y virtudes naturales y hacerlas producir un acto de algún modo sobrenatural. Pero entonces éste no sería connatural ni menos vital, pues no partiría, en rigor, en cuanto tiene de divino, de un principio íntimo, cual es la vida de la gracia. Santo Tomás, apelando al texto de Sabiduría 8,1 (*Dios dispone todo con suavidad*) completa el razonamiento aristotélico con un segundo principio, que podemos llamar "de providencialidad": si en el plano natural Dios provee a cada ser de las formas necesarias para que pueda moverse y obrar los actos conformes a su naturaleza, no es pensable que en el orden sobrenatural (el de las creaturas predilectas) sea menos providente. Por esta razón, Dios debe

[618] Cf. Rom 5,5; Ef 2,8; 1 Tes 1,3; 5,8; 1 Cor 13,13.
[619] Cf. DS 1530; 1561.
[620] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nnº 1812-1832.
[621] Así, por ejemplo, para mostrar la necesidad del hábito infuso de la caridad: II-II, 23, 2.
[622] Ibidem.

infundir las formas accidentales que capaciten nuestras potencias para obrar sobrenaturalmente: "No es admisible que Dios tenga menor providencia de aquellos que El ama para que posean el bien sobrenatural que de las criaturas que ama para que obtengan un bien natural. Ahora bien, de las criaturas naturales tiene tal providencia que no sólo las mueve a los actos naturales sino que además les da algunas formas y virtudes que son principios de sus actos, para que por sí mismas se inclinen a estos movimientos; y así, los movimientos con que son movidas por Dios les son connaturales y fáciles, según lo de Sab 8,1: *Dispone todas las cosas con suavidad*. Con mayor razón, pues, infunde algunas formas o cualidades sobrenaturales en aquellos que El mueve a conseguir el bien sobrenatural, para que mediante ellas sean movidas por él con suavidad y prontitud a conseguirlo"[623].

De todos modos, como la gracia no destruye la naturaleza ni se le opone, sino que la perfecciona acomodándose a ella, rectificándola y completándola, esas energías sobrenaturales, para mostrarse en todo su esplendor, suponen el debido desarrollo de las naturales, sobre las cuales han de implantar virtualidades y poderes muy superiores para realizar las obras de la vida eterna.

Señalemos que para que exista vida en un ser se requieren tres cosas[624]: un principio vital, facultades operativas vitales y actos vitales. En la creatura racional elevada al orden sobrenatural estos elementos están dados del siguiente modo:

-La gracia es el nuevo principio vital que eleva (después de sanar) al nuevo grado de vida, participada de Dios.

-Las virtudes infusas que emanan de la gracia se comportan a modo de nuevas facultades por las cuales se perfeccionan y elevan nuestras potencias para realizar actos sobrenaturales, actos deiformes.

-Los actos vitales son las acciones sobrenaturales y meritorias que emanan a su vez de las virtudes infusas. Como al fin sobrenatural que excede de un modo tan exuberante nuestra naturaleza, no nos podemos dirigir suficientemente por nuestra razón, ni aun iluminada por la Fe, sino que necesitamos una moción permanente del Espíritu Santo que nos conduce mediante el instinto de las gracias actuales y sus inspiraciones, también se nos dan algunos hábitos que se ordenen especialmente a adecuarnos a la pronta moción del Espíritu Santo; tales son los "dones".

2. ESENCIA[625]

En cuanto a la naturaleza de estos hábitos hemos de recordar que al hablar de los entes sobrenaturales usamos las categorías de los entes naturales solamente por modo analógico; es decir, si bien, se reducen a tales categorías más o menos (como la gracia a la cualidad), ese más o menos establece también ciertas diferencias. En este sentido, los principios operativos sobrenaturales infundidos se reducen a los hábitos operativos, aunque no convengan en todo con ellos. Pues ni son puros hábitos ni puras potencias, sino que tienen algo de unos y de otras. A saber:

Se diferencian del concepto de hábito adquirido porque, al contrario de éstos últimos, no dan una absoluta facilidad para la operación: confieren ciertamente una inclinación "intrínseca" y una prontitud para el bien; pero no una inclinación "extrínseca" en el sentido de que no remueven para nosotros todos los obstáculos que hay para el bien, como se muestra en el pecador converso que no experimenta súbitamente un incremento notable en la facilidad para el bien respecto de la que ya podía tener antes de su conversión. Por tanto, no son hábitos propiamente dichos[626].

También se distinguen de los hábitos adquiridos en que los infusos hacen que el hombre "pueda" obrar sobrenaturalmente; en esto coinciden más con las potencias operativas que con los hábitos propiamente dichos.

---

[623] I-II, 110, 2.

[624] Cf. J. Arintero O.P., *La Evolución Mística*, B.A.C., Madrid, 1968, pp. 180 ss.

[625] Cf. I-II, 51, 3-4.

[626] Cf. I-II, 65, 3 ad 2.

Sin embargo, en todo lo demás convienen con la razón de hábitos: porque como los hábitos residen en las potencias operativas naturales a las cuales precisamente elevan; si están activos, el hombre puede usarlos cuando quiere y en el grado que quiere (intensa o remisamente); finalmente, pueden aumentar y corromperse. Todas estas cosas no los asemeja a las potencias sino a los hábitos, y por tener mayor coincidencia con estos se los coloca en su categoría, haciendo, sin embargo, las observaciones antedichas.

3. CAUSA DE LOS HÁBITOS INFUSOS.

Las virtudes sobrenaturales son infundidas por Dios juntamente con la gracia santificante, porque quien es elevado al ser sobrenatural, debe recibir también el operar sobrenatural[627]. Por lo cual se dice que las virtudes infusas fluyen de la gracia. Nuestros actos naturales ciertamente no las pueden producir porque el efecto no puede superar en naturaleza a su causa.

Respecto del aumento, ya hemos dicho que los hábitos aumentan intensivamente por tratarse de cualidades; además por regla general los hábitos aumentan según la causa que los origina. De este modo sólo Dios puede producir ese aumento intensivo, porque es el único que los puede infundir. Sin embargo, los sacramentos pueden producir instrumentalmente los hábitos sobrenaturales y disponer para su aumento (mayor infusión).

En cuanto a su pérdida, puede ocurrir "per se" y "per accidens": "per se" se pierden mediante los pecados contrarios (la fe por la infidelidad, la esperanza por la desesperación o la presunción, etc.). *Per accidens* cuando se pierde un hábito del que dependen otros como de su fundamento, como se pierden las virtudes morales infusas cuando se pierde la caridad que es la forma de todas ellas.

4. LAS PROPIEDADES DE LOS HÁBITOS INFUSOS

1) El medio

Las virtudes teologales en cuanto a su objeto no consisten en un medio, porque su objeto es Dios y no puede darse exceso en la medida de unirse a Él. Tampoco los dones conocen un medio. Sin embargo, por parte nuestra, estas virtudes se ubican entre dos vicios opuestos, como la presunción y la desesperación en el caso de la esperanza, o como una verdad de la fe puede encontrarse entre dos herejías opuestas. Pero esto es un medio accidental y no puede afirmarse esta propiedad sino en un sentido impropio.

Las virtudes morales, en cambio, tienen un medio, como ya se dijo para las virtudes morales adquiridas, pero ese medio no siempre coincide con el de sus virtudes naturales correlativas, sino que lo dicta la prudencia sobrenatural iluminada por la fe y los dones intelectuales.

2) La conexión

Las virtudes teologales según su esencia no están conectadas entre sí, ya que pueden darse separadas (por ejemplo la fe y la esperanza pueden darse, al menos de modo informe, sin la caridad). Sin embargo, sin la caridad no hay virtudes perfectas o formadas, porque pierden la referencia al fin último. Por eso en el plano estrictamente sobrenatural se da una íntima conexión: la caridad no puede darse sin fe ni esperanza, y la esperanza no puede darse sin caridad; y sin caridad, la fe y la esperanza no son virtudes salvíficas. Las virtudes morales infusas están conectadas entre sí por la prudencia como las virtudes naturales homónimas. Y además la caridad las une en cuanto forma de todas ellas.

[627] Cf. DS 1530; 1561.

5. DISTINCION DE LOS HÁBITOS INFUSOS[628]

Para obrar sobrenaturalmente necesitamos tres clases de principios: (a) principios por los que nos ordenemos directamente mismo fin sobrenatural, lo cual es hecho por las virtudes teologales; (b) principios por los cuales nos ordenemos respecto de los medios conducentes al fin sobrenatural, rol que desempeñan las virtudes morales; (c) finalmente, principios por los cuales nos ordenemos a seguir la conducción del Espíritu Santo que nos mueve hacia la vida eterna, y tales son los dones.

1) Las virtudes teologales[629]

Las virtudes teologales son los principios operativos por los cuales inmediatamente nos ordenamos y unimos a Dios como fin último sobrenatural.

En el orden natural, el hombre está "habitualmente" inclinado hacia su fin natural, radicalmente por el alma, inmediatamente por el intelecto que conoce el fin y juzga que debe tender a él, y por la voluntad que por su naturaleza tiende al fin y al bien propio. Ahora bien, como el hombre, por gratuita disposición divina, es destinado a un fin sobrenatural, la visión beatífica, es necesario que se añadan a la naturaleza ciertos principios sobrenaturales por los cuales "habitualmente" se incline al fin sobrenatural, y esto lo da Dios, porque si la naturaleza no hace faltar nada que sea necesario, mucho menos la gracia.

Por lo tanto, Dios infunde un principio substantivo (la gracia santificante) en la misma esencia del alma, y tres principios operativos: la fe por la que el intelecto alcanza a Dios como verdad suprema sobrenatural; la esperanza, por la cual la voluntad tiende hacia Dios como bien arduo; la caridad, por la cual se ordena a Él como bien en sí y se conforma con Él sobrenaturalmente por el amor.

Tanto en la Escritura como en la Tradición constantemente se enumeran estas tres virtudes peculiarmente conectadas entre sí: *Ahora permanecen la fe, la esperanza, la caridad, estas tres. La mayor de ellas es la caridad* (*Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec. Maior autem horum est charitas*: 1Co 13,13); *Nosotros, que somos del día, seamos sobrios, revestidos de la coraza de la fe y la caridad, y como yelmo, la esperanza de la salvación* (1Tes 5,8); *Habiendo oído vuestra fe en Cristo Jesús y la caridad que tenéis con todos los santos, por la esperanza que os está reservada en los cielos* (Col 1,4-5).

2) Las virtudes morales[630]

Además de las virtudes teologales la mayoría de los teólogos, siguiendo a Santo Tomás, enseñan la existencia de virtudes morales sobrenaturales, porque si en el plano natural el hombre no sólo necesita hábitos que los dispongan hacia el fin natural sino también hábitos que lo disponga respecto de la buena elección y uso de los medios conducentes al fin, no puede ser menos providente Dios en el orden sobrenatural, y por eso destina principios habituales que dispongan respecto de los medios conducentes al fin sobrenatural. Tales son las virtudes morales infusas[631].

Estas virtudes morales son principios operativos por los cuales nos ordenamos a elegir rectamente los actos humanos que son medios para alcanzar el Fin Ultimo sobrenatural. Esto lo hacen disponiendo las potencias del hombre para seguir el dictamen de la razón iluminada por la fe en todo el orden de los medios. Por tanto, no versan inmediatamente sobre Dios, sino sobre nuestros actos y todo lo que hay que ordenar en nuestra vida, por lo cual reciben el hombre de morales.

---

[628] Cf. L. Billot, *De virtutibus infusis*, Romae, 1949.

[629] Cf. I-II, 62; R. Garrigou-Lagrange, *De virtutibus theologicis*, Torino, 1949.

[630] Cf. I-II, 63, 3-4.

[631] Señalo, sin embargo, que el Catecismo no habla de virtudes morales infusas, sino de virtudes adquiridas humanamente y luego purificadas y elevadas por la gracia (cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1810-1811).

De todos modos pertenecen a la vida divina participada en nosotros, aunque alcanzan el fin sobrenatural "mediatamente", ya que bajo el influjo de las virtudes teologales, en cierto modo, ordenan todas las obras a Dios y a su gloria.

Son tantas cuantos son los actos electivos específicamente distintos del hombre. Sin embargo, se las puede agrupar en torno a las cuatro cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza), del mismo modo que las virtudes morales adquiridas.

Se distinguen de las naturales principalmente en su objeto formal, porque en las virtudes naturales el objeto formal es el bien según la regla de la razón humana, mientras que en las sobrenaturales es el bien según la regla de ley divina, o la razón humana elevada por la fe.

Estas virtudes, siendo sobrenaturales, se infunden juntamente con la gracia, aumentan y se pierden con ella por el pecado mortal. Nos dan la **potencia intrínseca** para realizar actos sobrenaturales en el campo propio de cada una, pero, a diferencia de las virtudes morales adquiridas, no otorgan facilidad para realizarlas; esta facilidad depende de la repetición de actos, es decir, del uso que hagamos de estas virtudes.

3) Los dones del Espíritu Santo, las bienaventuranzas y los frutos[632]

(a) Los dones[633]

Los dones son *hábitos sobrenaturales por los cuales nos disponemos a la pronta obediencia a la moción o inspiración del Espíritu Santo inhabitante en nosotros por la gracia y la caridad*.

Se trata de hábitos y no de disposiciones transeúntes, para que connatural, pronta, fácil y suavemente (y no de un modo violento) seamos movidos por el Espíritu Santo, como instrumentos aptamente proporcionados. Se dicen dones no sólo porque son dados por Dios, sino porque disponen para seguir el *instinctum donantis*, que es el Espíritu Santo. La Escritura también suele llamarlos "espíritus".

Se distinguen de las virtudes morales infusas en que éstas disponen a obedecer prontamente a la recta razón, mientras que aquéllos son necesarios para que nos dispongamos a la pronta obediencia de las mociones o inspiraciones del Espíritu divino que inhabita en nosotros por la caridad. "Cuanto más alto es el motor, tanto es más necesario que el móvil se proporcione a él con una mejor disposición, como vemos que más perfecto debe estar dispuesto el discípulo cuanto más alta es la doctrina enseñada por el maestro"[634].

La razón de su necesidad la establece el Aquinate diciendo que por la gracia y por las virtudes teologales poseemos la naturaleza, vida y potencias divinas sólo de un modo imperfecto. Y quien tiene imperfectamente una naturaleza o forma, no puede siempre y respecto de todas las cosas obrar *per se*, a menos que sea movido por aquél que posee perfectamente esa naturaleza (como los niños pequeños que si bien poseen la vida, y consecuentemente los principios motrices que en ella están en potencia, necesitan sin embargo ser conducidos para no caerse). Por tanto, nosotros, imperfectos en la vida divina, necesitamos de Dios para que alcancemos la vida eterna[635]. En este sentido los dones son necesarios para la salvación de todo justo.

---

[632] Cf. I-II, 68-70; F. Ceuppens, *De donis Spiritus Sancti apud Isaiam*, en: "Angelicum", 5 (1928), 525-538; I.G. Menendez Reigada, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, Madrid, 1948; M. Llamera, *Unidad de la teología de los dones según Santo Tomás*, en: "Rev. Esp. de Teol.", 15 (1955), 3-66; 217-270; J.A. de Aldama, *Los dones del Espíritu Santo. Problemas y controversias en la actual teología de los dones*, en: "Rev. Esp. de Teol.", 9 (1949), 3-30; M.M. Philipon, *Les dons du Saint Sprit chez St. Thomas d'Aquin*, "Revue Thomiste", 59 (1959), 451-483; M.M. Labourdette, *Dons du Saint Sprit. Doctrine thomiste*, "Dict. de Spir.", t. III, col. 1610-1635.

[633] Cf., I-II, 68.

[634] I-II, 68, 1.

[635] Cf. I-II, 68, 2.

En cuanto al número siempre se mencionan aquellos que Isaías indica respecto del Mesías: sabiduría e intelecto, consejo y fortaleza, ciencia, piedad y temor del Señor[636]. Desde el comienzo de la Iglesia, los Padres los han señalado también para todos los cristianos, siguiendo aquello de Romanos que dice que Cristo es el primogénito de muchos hermanos y por tanto recibe como principio y cabeza lo que nosotros hemos de recibir después de él (y de su plenitud)[637].

Cuatro de ellos pertenecen al intelecto (por los que nos disponemos bajo el instinto del Espíritu Santo de un modo cuasi experimental): a penetrar las verdades de fe por el don de intelecto; a juzgar de las cosas creadas en cuanto conducen o no a Dios por el don de ciencia; a juzgar de las cosas divinas y de las humanas según las razones divinas, por el don de sabiduría por el cual las gustamos suavemente; a juzgar de las cosas que hay que hacer o evitar en la vida espiritual y en los casos difíciles, por el don de consejo, por el cual nos dirigimos y obramos sin titubear, Este es un don práctico, mientras que los tres primeros son principalmente especulativos y secundariamente prácticos.

Los tres restantes tienen por sujeto el apetito volitivo del hombre: por el de piedad el Espíritu Santo nos impele a reverenciar a Dios no como Creador sino como Padre, por eso se lo llama piedad filial; por el de fortaleza, confiadamente soportamos los peligros y adversidades en el camino de la salvación; finalmente, por el temor del Señor, tememos ofender a Dios (principalmente en las delectaciones) motivados por la reverencia filial.

(b) Las Bienaventuranzas[638]

Las "bienaventuranzas" no son hábitos sino las obras más perfectas y excelentes de las virtudes[639].

Las bienaventuranzas aparecen en San Mateo[640] y en San Lucas[641]. Santo Tomás ve una adecuada enumeración de las mismas en texto de Mateo; según el Aquinate, con las bienaventuranzas Jesucristo quiere dar respuesta al deseo y búsqueda de la felicidad por parte del hombre. Por tal motivo, Cristo pronuncia estas fórmulas, algunas de las cuales exaltan los actos perfectísimos por los cuales el hombre se aparta de los impedimentos que obstaculizan el camino hacia la felicidad eterna; otras por las cuales vive bien esta vida mereciendo la futura; y otras por las cuales incoa en este mundo la contemplación de la vida venidera. De este modo estructura las bienaventuranzas según tres momentos[642]:

1º Nuestro Señor pronuncia algunas bienaventuranzas destinadas a remover el impedimento de la felicidad voluptuosa; la vida voluptuosa consiste principalmente en dos cosas, en la excedencia de bienes exteriores (riquezas, honores) y en la esclavitud de las pasiones, por eso dice:

(a) Bienaventurados los pobres de espíritu, lo cual incluye el desprecio de las riquezas y el de los honores.

(b) Bienaventurados los mansos de corazón, porque por la mansedumbre el hombre se retrae de las pasiones del irascible.

(c) Bienaventurados los que lloran, porque por el dolor interior el hombre se contiene en las pasiones del apetito concupiscible, renunciando al desorden pasional y hasta viviendo una especie de luto en su vida.

2º Jesucristo pronuncia en segundo lugar algunas bienaventuranzas por las cuales el hombre realiza bien lo que es propio de una vida activa que sirva de disposición para la celestial. Y como la vida

[636] "Y reposará sobre él el espíritu de Yahvéh, espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y de fuerza, espíritu de conocimiento y de temor de Yahvéh" (Is 11,2). Si bien es cierto que el número de siete está en el texto griego de los Setenta y en el latino de la Vulgata, mientras que en el hebreo falta el don de piedad, no parece que Isaías haya intentado hacer una enumeración exhaustiva. De todos modos el don de piedad aparece en otros lugares, como por ejemplo en Rom 8,14-15: "Pues cuantos son llevados por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. Porque... recibísteis espíritu de filiación adoptiva, con el cual clamamos: ¡Abba! ¡Padre!". Los Padres, doctores y teólogos suelen por eso enumerar los siete mencionados.

[637] Cf. Rom. 8,9-29.

[638] Cf. I-II, 69.

[639] Cf. II-II, 157, 2 ad 3.

[640] Cf. Mt 5,1-12.

[641] Cf. Lc 6,20-26.

[642] Cf. I-II, 69, 3.

activa buena consiste fundamentalmente en el ejercicio de la justicia y de los beneficios espontáneos hacia el prójimo, Jesucristo dice:

(d) Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, por lo cual incentiva el deseo de la justicia o santidad.

(e) Bienaventurados los misericordiosos, con lo cual nos inclina a realizar nuestras obras de beneficio con aquellos que no nos pueden retribuir, según lo que dice san Lucas (14,12-13).

3º Finalmente, el Señor pronuncia las bienaventuranzas por las que el hombre se dispone a la contemplación, que incoa la felicidad eterna, y dice:

(f) Bienaventurados los limpios de corazón, puesto que la pureza del corazón es esencial para la contemplación de Dios.

(g) Bienaventurados los pacíficos, porque la paz es la obra de las virtudes y de los dones por los cuales el hombre se perfecciona en relación con el prójimo.

(c) Los frutos del Espíritu Santo[643]

Finalmente, en este organismo sobrenatural, reciben el nombre de "frutos" a "las delectaciones en los actos de las virtudes"[644] en cuanto llevan anexa una especial delectación y suavidad; se perfeccionan bajo la inspiración del Espíritu Santo, por lo cual se atribuyen a Él. El Catecismo las define como "perfecciones que forma en nosotros el Espíritu Santo como primicias de la gloria eterna"[645].

Se suele enumerar los principales siguiendo lo que San Pablo escribe a los Gálatas (5,22-23): "Los frutos del Espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia".

[643] Cf. I-II, 70.

[644] Cf. II-II, 157, 2 ad 3.

[645] *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1832.

CAPÍTULO 6

EL PECADO

En el itinerario de la creatura racional hacia Dios mediante sus actos, ésta encuentra el obstáculo del pecado. El vicio y el pecado, introducidos en el mundo por la falta original cometida por Adán, se presentan en la Teología moral católica como la posibilidad que tiene la creatura racional de desviarse del camino que la reconduce a su fin último. No ocupa, por lo tanto un lugar central, en el sentido de estructurante de la síntesis del obrar humano en su movimiento finalizante. Ya hemos repetido más de una vez que el eje organizador, al menos en la Moral del Aquinate, es ejercido por la Bienaventuranza. Pero es precisamente respecto de ésta que el pecado se presenta como término alternativo, proponiendo como fin último una realidad diversa de Dios.

La perspectiva católica se mueve entre dos errores opuestos: por un lado la confusión o identificación entre moral y casuística[646] y, por otro, una moral sin pecado. La primera centraliza el estudio de la moral sobre los diversos pecados que puede cometer el hombre; la segunda, ignora o minimiza el concepto ético del pecado.

I. EL PECADO EN LAS FUENTES BIBLICAS[647]

1. EL PECADO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO[648]

La superioridad de la religión de Israel sobre sus vecinas del Antiguo Oriente aparece particularmente en el concepto de *culpa*. Todas las antiguas religiones conocen de un modo u otro, en mayor o menor intensidad, dicha noción, pero Israel la elabora con rasgos característicos. El pecado bíblico tiene un acento más religioso que moral. Es decir, que se acentúa más que la **deformidad en sí**, la **deformidad respecto de Dios**. El pecado en la Sagrada Escritura no tiene nada en común con "el error" de los Griegos, ni se restringe a la violación de un mandato. Sea cual fuere su objeto o materia, se trata esencialmente de una ofensa contra Dios. En efecto, en la Revelación el pecado es siempre presentado como una ruptura de la relación con Dios. Por ejemplo se dice que: el pecador abandona a

[646] La casuística nació como una necesidad práctica para la ejercitación de los futuros confesores. Mediante el planteamiento de casos particulares de confesión, se adquiría experiencia en la aplicación de los principios generales a los casos particulares. Lamentablemente, en cierto momento histórico, el estudio de los principios fue prácticamente reemplazado por la particularidad de las coyunturas concretas. Es a causa de este indebido reemplazo que la casuística se ha convertido en un concepto peyorativo. De todos modos, si bien hay que evitar dicho peligro, el estudio de los principios de la moral debe ser completado con la ejemplificación de la realidad concreta que ellos iluminan (particularmente en la formación de futuros confesores y directores de conciencia), de lo contrario, la formación moral permanecería en una abstracción desencarnada.

[647] Cf. AA.VV., *Il peccato*, Ed. Ares, Roma, 1959, dirigido por P. Palazzini (este importantísimo estudio enciclopédico sobre el pecado ha sido publicado en castellano por partes; el tema que nos ocupa ahora se encuentra en: AA.VV., *El pecado en las fuentes cristianas primitivas*, Rialp, Madrid, 1963; cf. asimismo, Lyonnet, S., *De peccato et redemptione*, Romae, 1957; Deman T., *Péché*, D.T.C., t. XII, col. 140-245.

[648] Cf. Spadafora F., *Il peccato nel Vecchio Testamento*, en: AAVV, Il peccato, op. cit., 32-48; Mariani B., *Il peccato rituale nel Vecchio Testamento*, ibid., 49-68; Garcia Trapiello, G., *El problema del mal en el Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 1977; Spicq, C., *Connaissance et Morale dans la Bible*, Ed. Universitaires Fribourg-Du Cerf Paris, esp. cap. II.

Dios y se aleja de Él[649]; maquina contra Dios[650]; rechaza al Dios que lo hizo[651]. En consecuencia: Yahveh rehusa su favor[652]; Dios vela su rostro[653]; manifiesta su cólera[654].

Este concepto se interioriza en el Pueblo elegido por dos razones fundamentales: la esencia de la misma religión de Israel y la alta idea de la Justicia divina.

La esencia de la religión de Israel. El pueblo elegido tiene conciencia de que la esencia de su religión radica en la **Alianza** con Yahveh; ya sea entre Abraham y Yahveh, entre Moisés y Yahveh o entre David y Yahveh. Esto significa que Dios siempre toma la iniciativa: es una elección y vocación libre, formulada con compromisos recíprocos: por un lado Dios elige libremente, por otro el elegido acepta libremente la elección, finalmente, se proponen premios o castigos según que sea fiel o no a tal pacto[655]. Esto lleva a sensibilizar de modo particularmente acentuado toda relación con Dios, tanto la relación de amistad y protección, cuanto la lejanía y enemistad.

El alto concepto de Yahveh y de su justicia. La concepción de la Justicia divina adquiere un acento sumamente particular en el Pueblo elegido. El dios o los dioses de los pueblos circunvecinos son dioses nacionales y exclusivos que actúan en favor de su pueblo llegando hasta derogar toda ley moral para favorecer a su propio pueblo; se transporta al dios tribal un egoísmo nacional casi sagrado: no hay ley que proteja a los que están fuera de su pueblo. Sin embargo, el Dios de Israel, sin dejar de ser nacional, no obra contra la justicia, no la falsea; protege a su pueblo sin quebrantar la Ley moral. Incluso introduce algo inconcebible en la mentalidad de la época, a saber, la realidad de un Dios que se hace vengador de los extranjeros inocentes asesinados por los israelitas. Tal es el caso de Urías, el hitita, cuyo crimen Dios venga contra su propio ungido David[656]; lo mismo se diga del crimen contra los gabaonitas[657]. Este alto concepto aumenta la gravedad de una ofensa consciente.

Todo esto explica la fina percepción que tuvo el Judaísmo del pecado como desobediencia a la voluntad divina. La expresión más profundamente religiosa del pecado en el Antiguo Testamento es la contenida en el Salmo 51: "Yo reconozco mi maldad y mi pecado está siempre ante mí. Contra tí sólo pequé e hice lo que es malo a tus ojos". El Salmista deplora la ofensa a Dios; el pecado es lo malo a los ojos de Yahveh, lo que a Él desagrada. Esto demuestra la clara relación del pecado respecto de Dios y lo presenta como una rebelión.

De este modo, el pecado es el mal por excelencia. Si se examina el medio centenar de términos mediante los cuales el Antiguo Testamento expresa la noción de culpa, podría observarse que ésta:

-Es una fuerza destructiva, punto de partida de calamidades y desastres[658].

-Es nada y mentira; conduce al caos, a la vanidad, al vacío[659].

-Es lo inverso del bien, que es vida, verdad, rectitud; por tanto, el pecado es una deficiencia, un mal paso[660], una desviación[661], una transgresión[662], una perversión[663].

-El pecador es un insensato, un loco, un ciego, que se hace artesano de su propia desgracia[664].

---

649 Jr 2,13: "Doble mal ha hecho mi pueblo: a mí me dejaron..."; Jr 17,13: "Todos los que te abandonan serán avergonzados, y los que se apartan de ti, en la tierra serán escritos, por haber abandonado el manantial de aguas vivas, Yahveh".

650 Os 7,15: "Ellos contra mí maquinan el mal".

651 Dt 32,18: "Diste al olvido a Dios tu Hacedor".

652 Jr 15,6: "Tú me has abandonado –oráculo de Yahveh– de espaldas te has ido. Pues yo extiendo mi mano sobre ti y te destruyo. Estoy cansado de apiadarme...".

653 Dt 32,20: "Esconderé de ellos mi Rostro"; Job 13,24: "¿Por qué tu rostro ocultas y me tienes por enemigo tuyo?".

654 Mi 7,9: "La cólera de Yahveh soportaré"; Job 10,17: "Contra mí tu hostilidad renuevas, redoblas tu saña contra mí; sin tregua me asaltan tus tropas de relevo".

655 Cf. Ex 24,1-8; Jos 1,1-18.

656 Cf. 2 Sam 11-12.

657 Cf. 2 Sam 21,1.9.

658 Cf. Jue 20,13; Sal 94,23; Prov 14,32.

659 Cf. Deut 13,14; Is 57,11; Jer 3,10; Os 7,13.

660 Cf. Prov 10,9; 11,20; Job 9,20.

661 Cf. Ex 23,2.

662 Cf. Job 8,4.

663 Cf. Deut 32,5.

Por último, el pecado admite el perdón de Dios. Para su expiación son necesarios tanto actos internos como externos. Es decir, ciertos *ritos* que cumplir, al modo de sacrificios y dones. Pero además, se exige una verdadera contrición del corazón y detestación del pecado, claramente puesto de manifiesto en el dicho Salmo 51 donde se habla del *espíritu despedazado y del corazón contrito y humillado* sin el cual los sacrificios rituales desagradan a Yahveh.

2. EL PECADO EN LOS EVANGELIOS[665]

Aunque propiamente no pueda encontrarse en la boca de Cristo una definición del pecado, no es sino esta realidad la que determina su misión de "Salvador": se llamará Jesús, explica el ángel a San José, porque es *salvador*, y *Él salvará a su pueblo de sus pecados* (Mt 1,22).

De este modo, la realidad del pecado se comporta como el trasfondo de la obra redentora de Jesucristo. Así, el pecado, la conversión y la redención del mismo es el tema de la predicación de Juan el Bautista, y marcará la predicación inicial del mismo Cristo[666]. El modo de comportarse de Cristo es el dirigirse a los afectados por el pecado: *se junta con publicanos y pecadores*[667], hasta morir precisamente por ellos[668].

En el concepto del pecado propio de los Evangelios, podemos destacar los siguientes aspectos:

1) El pecado como deuda

En el Padrenuestro el pecado viene indicado con la palabra griega *oféilema*, "deuda". El término arameo usado en la lengua de Jesús para deuda (*hôbâ'*) era común en aquellos tiempos aplicarlo al pecado, como una deuda contraída con la justicia divina. El Evangelio de San Mateo, escrito originariamente en arameo, refiere precisamente la petición del *Pater* con dicho término[669]. San Lucas, en cambio, cuyos lectores griegos no habrían entendido fácilmente el significado arameo, coloca directamente "pecado" en el primer miembro de la petición, pero el sentido original es conservado en la segunda parte de la misma: *Perdona nuestros pecados como nosotros perdonamos a nuestros* ***deudores***[670].

2) El pecado como fruto del corazón

La mentalidad legalista del fariseísmo medía la culpabilidad a través de los actos externos, materiales, según la violación de las prescripciones de la Ley. La moral evangélica, en cambio, juzga el acto humano en su fuente, en las disposiciones internas del hombre. El mejor ejemplo evangélico es el Sermón de la Montaña, donde Jesús llama bienaventurados a los puros de corazón[671], lo que en el lenguaje bíblico significa la rectitud de la intención. Jesús, oponiéndose a la exterioridad ritualística del fariseísmo, dirá claramente que *lo que sale del corazón del hombre es lo que contamina; porque es del interior del corazón del hombre de donde provienen los malos pensamientos*[672].

Este concepto de interioridad se manifiesta de modo particular en la parábola del fariseo y el publicano[673]. El fariseo atiende a la observancia externa: es "justo" porque cumple con lo externo y es generoso según la ley; es el santo oficial del judaísmo carnal. El publicano, en cambio, "parece un

---

664 Cf. 2 Sam 24,10; 1 Sam 25,25; Prov 15,21.
665 Cf. Garofalo S., *Il peccato nei Vangeli*, en AAVV, *Il peccato*, op.cit., 69-94.
666 Cf. Mt 4.
667 Mt 9,11.
668 Cf. Mt 26,27.
669 Cf. Mt 6,12.
670 Cf. Lc 11,4.
671 Cf. Mt 5,8.
672 Mc 7,20-23.
673 Cf. Lc 18,9-14.

pecador oficial", pero en su corazón se encuentra la humildad a tal punto que puede regenerar sus mismos actos exteriores.

A esta luz hay que poner la primera llamada del Evangelio que exige el arrepentimiento, la conversión, la penitencia (*metanóia*), un cambio interior de la mente y del corazón.

3) El pecado como traición al amor divino

Jesucristo manifiesta la acepción del pecado como traición al amor de Dios particularmente en las tres parábolas de la **misericordia**[674]: la oveja perdida, la dracma y el hijo pródigo. Explicadas ante publicanos y pecadores, iluminan el profundo abismo del pecado y de la misericordia divina. Las parábolas de la oveja y de la dracma extraviadas ponen en relieve dos temas: la búsqueda y la alegría. Se subraya así la iniciativa de Dios en la búsqueda del pecador, presentada como un rastreo agónico. La agonía y el respectivo júbilo dan a entender la tragedia del pecado, ante el cual sólo el pecador parece permanecer insensible. Dios, en cambio, sabe el estado en que se encuentra el pecador que le ha ofendido y la necesidad que tiene de ser salvado; su gozo por el pecador salvado es mayor que el que le dan los que se pretenden "justos". El infortunio de los perdidos es una tragedia mortal, porque como bien entendían los oyentes de Cristo, una oveja perdida en el desierto es una oveja que tarde o temprano morirá, del mismo modo que una moneda extraviada es una moneda inútil, es decir, muerta. De ahí también la medida exuberante del gozo, porque es la alegría del que escapa de un peligro mortal.

La parábola del hijo pródigo acentúa la traición y crueldad contenidas en el abandono de la casa paterna. El ir a un país lejano, que en el pasaje bíblico se significa con el "país allende el mar", señala el abismo abierto entre el Padre y el hijo. El pecado se presenta, pues, como traición al amor paterno, abuso de sus dones, abandono de la propia casa, disipación de los bienes paternos, humillación, miseria y hambre. En definitiva, la destrucción moral del hombre.

4) El pecado como fascinación de las cosas

En el pecado se da una atracción por parte del objeto pecaminoso. Es una especie de fascinación que se pone en evidencia en la búsqueda absorbente de los bienes del mundo, que lleva consigo fatalmente el olvido de los intereses supremos.

Cuando Jesús dice: *No podéis servir a Dios y a Mammona* (las riquezas)[675], el acento está puesto en el **servir**, darse del todo, emplearse a fondo, poniendo por encima de todo la avidez por los bienes terrenos.

En la parábola de los invitados descorteses, lo único que preocupa a los personajes diseñados por Cristo es el interés material[676]; asimismo, el rico insensato[677] y Epulón[678] centran su preocupación en las cosas terrenas, las cuales ejercen sobre ellos un irresistible atractivo.

La distinción ética que se deduce de las enseñanzas de Cristo es que una cosa es ocuparse de las necesidades materiales y otra es preocuparse hasta *servirlas*, hasta entregarles el alma y consagrarles las energías vitales del hombre.

3. EL PECADO EN SAN PABLO[679]

---

[674] Cf. Lc 15.

[675] Cf. Mt 6,24.

[676] Cf. Lc 14,16-24.

[677] Cf. Lc 12,16.

[678] Cf. Lc 16,19.

[679] Cf. Baldini G., *Il peccato nella teologia di San Paolo*, en AAVV, *Il peccato*, op. cit., 95-122; Bover, J.M., *Teología de San Pablo*, Ed. B.A.C., Madrid, 1967; Gaudel, A., *Péché originel*, especialmente IV,II: *Dans Saint Paul*, D.T.C., t. XII, col. 306-317; Grelot, *Reflexions sur le probéme du péché originel*, NRT, 99 (1967), 337-375; 449-484; Ibid., *Péché originel et redemption dans l'épître aux Romains*, NRT, 100 (1968), 337-362; 449-478; 598-621; Ibid., *Péché originel et redemption a*

El pensamiento de San Pablo gira en torno al Misterio de la Redención de Cristo y de su Gracia, hasta el punto de que Santo Tomás, en el Comentario realizado al *Corpus paulinum* coloca como tema central y organizador de todas las epístolas la gracia en sus diversos aspectos (en sí misma, en sus sacramentos causales, en sus ministros, en su fuente que es Cristo, etc.). La necesidad de la Redención de Cristo se pone de manifiesto precisamente por esta realidad del pecado presente en el mundo. Podemos señalar los siguientes puntos dentro de la teología paulina del pecado:

(1) El pecado es introducido en el mundo a través de la transgresión personal de Adán expuesta en la Epístola a los Romanos[680]. Adán, fuente del pecado se contrapone así a Cristo fuente de la gracia que destruye el pecado. San Pablo elabora una tipología antitética entre el primer Adán (Adán histórico) y el segundo Adán (Cristo).

(2) El pecado, a partir de este momento es, en cierto modo, personalizado como una fuerza tiránica que con la transgresión de Adán entra en el mundo para reinar como poder enemigo de Dios[681].

(3) El pecado, en el hombre que se deja vencer de la concupiscencia que queda como secuela de la falta original, se transforma en una fuerza esclavizante que parece dictar una ley en la carne del hombre, estableciendo una lucha interior entre la carne y el espíritu[682].

(4) Pero "el pecado" no existe como una abstracción sino de modo concreto, es decir, en lo que el Apóstol llama "los actos pecaminosos", de los cuales nos ha dejado largas listas[683]. Estos actos excluyen del reino de Dios[684].

(5) El pecado ha dominado sobre las dos vertientes históricas de la humanidad: la Gentilidad e Israel. Ni una ni otra han escapado a su poder. Ni para una ha bastado el conocimiento natural, ni para la otra la misma Ley o la circuncisión[685].

(6) El pecado y el autor del pecado (Satanás) son destruidos por el sacrificio redentor de Cristo y la gracia que Éste nos ha obtenido: donde abundó el delito, sobreabundó la gracia[686]. Tal es el tema que brilla sobre todo en la carta los hebreos[687].

(7) El pecado se concentrará al fin de los tiempos en la figura del Anticristo y será destruido definitivamente en la Segunda Venida de Jesucristo[688].

II. EL PECADO EN LA TRADICIÓN Y EL MAGISTERIO

1. LOS PADRES APOSTOLICOS[689]

---

partir de l'épître aux Romains: Essai Théologique, Paris, 1973; Haulotte E., *Péché/justice: par "un seul homme", Romains 5,12-21*, LV,26 (1977), 91-115; Lyonnet, S., *Le sens de "ef' hw" en Rom. 5,12 et l'exégèse des pères grecs*, Biblica, 36 (1955) 436-456; Ibid., *Le péché originel et le exégèse de Rom. 5,12-21*, RScR, 44 (1956); Ibid., *De peccato originali. Quaestiones disputatae in Epistula ad Romanos I*, Romae, 1955; Ibid., *La historia de la salvación en la carta a los Romanos*, Salamanca, 1967.

680 Cf. Rom 5,12-21.

681 Cf. Rom 5,12. "Por esta frase *el pecado ha entrado en el mundo* (Rom 5,12), el autor no entiende el pecado Adán *ut sic*. Para designar este último el Apóstol usa otros términos: *parakoé*, 'la desobediencia', *parázasis* (v.14), 'la trasgresión', *paráptooma* (v.15-20), 'el paso falso, la caída moral'. *He hamartía* designa aquí el pecado personificado que, por el hecho mismo de la transgresión del primer hombre, hace su entrada en el mundo, para reinar allí como soberano tiránico, como poder enemigo de Dios" (Gaudel., op.cit., col. 307).

682 Cf. Rom 6,1-23; 7,13-25

683 Cf. 1 Cor 5,10 ss; Gal 5,19-21.

684 Cf. 1 Cor 6,9.

685 Cf. Rom 1-4.

686 Cf. Rom 5,20.

687 Cf. Spicq, C., *L'Épître aux Hebreux*, Paris, Librairie Lecoffre, 1977.

688 Cf. 2 Tes 2.

689 Cf. Palazzini, P., *La "via peccatorum" o "via mortis" nei Padri apostolici*, en AAVV, *Il peccato*, op. cit., 123-127.

Muy ligados a la reflexión escriturística, los Padres Apostólicos se limitaron a repetir la doctrina evangélica.

Una de las formas características de encarar el tema del pecado en los primeros escritos patrísticos es la doctrina de las dos vías, es decir, la oposición entre las acciones buenas y las acciones malas. Se trata de una enumeración de preceptos morales agrupados como actos que deben cumplirse y actos que deben evitarse. El método se inspira en la misma Escritura, como puede verse en algunos pasajes de ésta[690]. San Ambrosio, aunque muy posterior a los Padres Apostólicos, conserva aún este esquema en alguno de sus comentarios: "Dos son las vías, una de los justos y otra de los pecadores; una de equidad y otra de iniquidad. La vía de los justos es la más angosta, la de los injustos la más amplia; la más angosta de sobriedad, la más amplia de ebriedad, para que pueda atrapar a los fluctuantes"[691].

Así afirma, por ejemplo, la *Didaché*: "Dos son las vías, una de la vida y otra de la muerte. La diferencia entre ambas es muy grande: la vía de la vida es ésta: primero amarás a tu Dios..."; "La vía de la muerte es ésta: ante todo es mala y maldita y está constituida por estragos, adulterios y concupiscencia"[692]. El mismo tema reaparece en la Epístola del Pseudo Bernabé[693].

La *Didaché* también recuerda algunos pecados en particular. Señala especialmente el homicidio, refiriéndose a las distintas formas que reviste (homicidio, aborto, infanticidio); la impureza, a la que dedica una especial atención; la avaricia; la mentira[694].

2. LOS PADRES APOLOGISTAS[695]

Los Padres Apologistas se vieron obligados a defender el concepto revelado del pecado contra la interpretación pagana de la culpa. En el paganismo la idea del delito se encarnaba en el concepto de lesión a los derechos de la sociedad y de los particulares, castigable de este modo por las leyes civiles. En general era algo puramente externo.

Los apologistas deberán, así, insistir en la rebelión consciente contra la autoridad de Dios que el pecado entraña. Se habla mucho y con bastante precisión del pecado cometido por los primeros padres en el Paraíso. Esta es la fuente de todo mal, porque ha dejado al hombre en la sombra y le ha dado una inclinación al mal[696]. Las graves consecuencias no se derivan de que el árbol fuese mortal sino de la transgresión del mandato divino[697].

Justino insiste en que el pecado no es sólo algo externo, ya que también entra en la esfera moral el pensamiento, el deseo, el sentimiento consciente y voluntario[698]. En esta noción entra un elemento de máxima importancia, a saber: la voluntariedad. El pecado es culpa en cuanto es libre y voluntario. Se rechazaba de este modo también la concepción fatalista pagana, según la cual, todo movimiento (incluido el pecaminoso) esta bajo el influjo y dominio fatal de un hado. Por eso Justino afirma que "los hombres no obran ni reciben los acontecimientos por influjo del hado, sino que cada uno obra bien o mal bajo el influjo del libre albedrío... Dios al principio creó libres a los ángeles y al género humano. Las dos obras de la creación fueron hechas libres"[699].

En los apologistas no encontramos la distinción entre pecado mortal y venial: si existe está un poco confusa. Se señalan, ciertamente, pecados gravísimos, como el homicidio, el cual viola el fin de la creación y del mundo[700], los pecados contra la naturaleza en la vida matrimonial[701], el honor tributado a

---

690 Cf. Dt 30,15-16; 5,32-33; Tob 3,2.5 en donde se habla de la "via veritatis et via mendacii"; Sal 1,1.
691 San Ambrosio, *Enarr. in Psal.*, I;25.
692 Cf. *Didaché* I,1; V,1.
693 *Epistola de Bernabé*, 18,1; 19,1; 20,1.
694 Cf., I,4; II,2; III,3; II,3,6; II,4; III,7.
695 Cf. Palazzini, P., *Il peccato negli apologisti greci del II secolo*, en AAVV, *Il peccato*, op. cit., 128-133.
696 Teófilo, *Ad Autol.*, 2,25.
697 Ibid.
698 San Justino, *I Apologia*, 4.
699 Ibid., *II Apologia*, 7.
700 Ibid., 4

dioses que no existen[702]. Más clara es, en cambio, la distinción establecida entre el pecado actual y el pecado original.

También es mérito de los Padres Apologistas el haber desarrollado el tema de las **consecuencias** del pecado. Los pecadores, precisamente porque "a Deo defficiunt"[703], van al encuentro de la maldición[704]. La muerte, el dolor, el llanto y todo mal sobre la tierra son fruto de la primera culpa cometida por los primeros padres[705]. Los pecados envenenan el alma, la privan de la gracia y, por tanto, de la esperanza de una eternidad bienaventurada[706]. El estado de pecado oscurece la misma inteligencia que pierde su capacidad actual de descubrir en las cosas y en los hombres las huellas y la imagen de Dios, así como debilita la fuerza para tender hacia Él[707].

Con los apologistas queda claro que es un mérito de la Revelación cristiana el haber llamado la atención del hombre sobre el concepto y el odio del pecado, mientras la mitología pagana y la misma filosofía aun con expresiones elevadas, o divinizaban el pecado, haciendo de él una actividad de los dioses, o al menos lo excusaban en alguna de sus formas, justificándolo con exigencias de carácter social. Arístides acusa precisamente al paganismo de crear "hombres de este mundo que... imitan a sus dioses y cometen adulterio y se manchan con sus madres, con sus hermanas y yacen con varones, y algunos de ellos llegan a matar a sus mismos padres"[708]. El paganismo podía pecar tomando excusa de sus mitologías donde contemplaba esas mismas acciones perpetradas por los divinos arquetipos.

3. SAN AGUSTIN DE HIPONA[709]

San Agustín se enfrentó toda su vida con el problema del mal y del pecado; ya sea en su experiencia personal (que se plasma en las grandes líneas de la psicología del pecado expuestas en las *Confesiones*), como en la controversia filosófica y teológica suscitada en torno del maniqueísmo.

La definición del pecado. En el *De libero arbitrio* el pecado es presentado como un acto de la voluntad mala, que se separa de los bienes inmutables para dirigirse a las realidades inconstantes e inciertas. La voluntad peca separándose del bien universal e inmutable y plegándose a un bien particular y cambiable.

En el *De doctrina christiana* aparece ya la célebre distinción entre el uso y el goce, de la que deduce toda su moral. Mientras que no debe gozarse de aquello que se debe utilizar, tampoco debe usarse aquello de lo que debemos gozar. Las cosas creadas son hechas para el uso y no para el gozo. Y el goce, en cambio, no debe apegarse mas que a Dios: "No se debe gozar sino de Dios"[710]. Por eso, podrá decir que "cualquier perversión humana... consiste en pretender usar aquello de lo que hay que gozar y en gozar aquello de lo que se debe usar"[711].

En el *Contra Fausto*, se encuentra la definición que recogerá luego de él toda la tradición: "el pecado es una acción, una palabra o una concupiscencia que va contra la ley eterna"[712].

La causa del pecado. Los maniqueos enseñaban que el mal proviene de un dios malo. Las primeras controversias de San Agustín se dirigen, pues, contra esta perniciosa doctrina. Repite una y otra vez

---

[701] Ibid., 2.
[702] Ibid, *I Apologia*, 9.
[703] Teófilo, *Ad Autol.*, 3,15.
[704] San Justino, *Diálogo*, 95.
[705] Ibid., 100.
[706] Ibid., 91.
[707] Teófilo, *Ad Autol.*, 1,2.
[708] Arístides, *Apología*, IX,8.
[709] Cf. Sage, A., *Il peccato in Sant'Agostino*, en AAVV, *Il peccato*, op. cit., 134-155.
[710] PL 34,26.
[711] PL 40,19-20.
[712] PL 42,418.

que el mal no es una sustancia. La plenitud del mal, la ausencia absoluta del bien y de la belleza no puede ser mas que la nada. El de los maniqueos es, por tanto, un dios fantasma.

Si todo viene, entonces, de Dios y Dios es la bondad por excelencia, ¿cómo puede existir el pecado? Para responder a tan angustiante interrogante, Agustín afirma que el pecado como defecto de la creatura racional, no comporta una causa eficiente. En su origen no puede encontrarse mas que una causa deficiente. Buscar la causa eficiente del pecado es como querer ver las tinieblas o escuchar el silencio. Esta causa deficiente es la voluntad. Fue creada buena, pero en cuanto viene de la nada no es inmutable y puede, por eso, separarse del Querer de Dios.

4. DOCTRINA DEL MAGISTERIO

La doctrina magisterial ha explicitado con el correr de los siglos los principales elementos que definen la existencia, naturaleza, y consecuencias del pecado[713]. Los puntos esenciales de la doctrina de la Iglesia son los siguientes:

Naturaleza. El magisterio se ha definido desde hace tiempo respecto del así llamado "pecado filosófico"[714], es decir, aquél pecado que no entraña en el pecador una intención directa contra Dios, opuesto, en este sentido, al pecado moral que implica un concepto y una intención teológica. El pecado "filosófico", según esta opinión, podría llegar a ser grave sin ser por ello "mortal", es decir, sin producir una ruptura con Dios, fuente de vida. Esta concepción ha sido reasumida por algunos moralistas sostenedores de la opción fundamental y del teleologismo, particularmente cuando se trata de pecados contra la pureza. Fue, sin embargo, condenada por **Alejandro VIII**[715]. De este modo, concomitantemente el Magisterio indica la dimensión moral y teológica de todo pecado, aun el que aparentemente no tiene a Dios como objeto directo de la ofensa o transgresión cometida[716].

División. Los pecados se dividen en mortales y veniales. Los pecados mortales ofenden siempre a Dios deshaciendo la amistad que nos une con Él y tornándonos dignos del castigo eterno[717]. El hombre se vuelve *enemigo de Dios*[718], *miembro del diablo*[719]. A través del pecado, se pierde la gracia santificante[720] y se incurre, como efecto, en la condenación eterna[721].

Los pecados veniales existen, según la afirmación de la Escritura: *si decimos que no tenemos pecado mentimos*[722], y todos los cometen[723]; no pueden evitarse todos a menos que medie un privilegio especial[724]. Sin embargo, estos pecados no excluyen de la gracia de Dios[725].

El perdón. Los pecados veniales son perdonables de muchos modos[726] y aunque no es obligatorio, se señala como laudable el acusarlos en confesión[727].

---

[713] Revisten particular importancia los aportes del Concilio de Trento, la Exhortación Apostólica *Reconciliatio et paenitentia* (en adelante RP) del año 1984 (especialmente al hablar del pecado como ruptura, sus efectos, pecado social y personal, mortal y venial; opción fundamental; división, pérdida del sentido del pecado) y el Catecismo de la Iglesia Católica de 1992 (IIIª parte, artículo 8, nnº 1846-1876).

[714] Cf. Masi, R., *Il peccato filosofico*, AAVV, *Il peccato*, op.cit., 261-272.

[715] Cf. DS 2291.

[716] Cf. RP 17.

[717] Cf. DS 2291.

[718] Cf. DS 1679-1681.

[719] Cf. DS 1202.

[720] Cf. DS 1544.

[721] Cf. DS 780; también Catecismo, nº 1855-61; RP 17.

[722] Cf. DS 228.

[723] Cf. DS 229.

[724] Cf. DS 1573.

[725] Cf. DS 1679-1681; Catecismo, nº 1862-63; RP 17.

[726] Cf. DS 1679-1681.

Todos los pecados mortales pueden ser también perdonados en esta vida[728], principalmente por el Sacramento de la penitencia[729], pero también por la caridad perfecta[730].

III. CONSIDERACION TEOLOGICA[731]

Dividiremos la exposición teológica sobre el pecado en seis puntos: esencia, división y distinción específica, comparación y gravedad, sujeto, causas y efectos.

1. NATURALEZA DEL PECADO[732]

Habitualmente cuando hablamos del pecado nos referimos al pecado mortal que es el que realiza propiamente el concepto del pecado.

1) Definición y estructura del pecado

El pecado fue definido por Santo Tomás como "el acto humano malo"[733], definición que sintetiza según el mismo Doctor, la de San Agustín: "dicho, hecho o deseo contra la ley eterna"[734].

Es un acto **humano** por ser voluntario; **malo** por carecer de la medida que le corresponde, lo cual se toma por correspondencia con alguna regla (la razón divina o la recta razón).

El progresismo moral no acepta esta formulación. Como adecuado representante de esta corriente, Marciano Vidal cree descubrir en el concepto tradicional la tentación de **atomizar** la vida moral, es decir, "dividir de tal modo el comportamiento humano, en este caso el comportamiento pecaminoso, que se perdiese el sentido de referencia a la totalidad de la persona. Hoy día se busca superar la tentación de una moral de actos matizándola con una moral de actitudes y una moral de la opción fundamental. La comprensión del pecado tiene que adaptarse a esta visión más totalizante de la vida moral"[735]. Asimismo, ve en ella peligro de **formalismo**: "como quiera que es axioma de la Escolástica

---

[727] Cf. DS 880.

[728] Cf. Dz (3ª edición, solo en español) 43; 167.

[729] Cf. DS 802.

[730] Cf. DS 1677-1678; Catecismo, nnº 1846-48.

[731] La bibliografía sobre el tema del pecado es sumamente amplia: Billot, L., *De Personali et originali peccato. Commentarius in Primam Secundae (qq.71-89)*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, 1931; Deman, T., *Péché*, D.T.C., t. XII, col. 140-245; Ibid., *Reflexion sur la théologie du péché*, en "Revue des sciences phil. et théol.", (1933), 640-659; Lumbreras P., *De vitiis et peccatis*, Romae, 1935; Zierman, *De definitione peccati actualis secundum mentem D. Thomae*, Bonn, 1935; Basso, D., *La estructura del pecado*, en: "Estudios teológicos y filosóficos" (Bs.As.), 2 (1960), 87-106; Neveut, *La définition du péché*, en: "Divus Thomas", (1930), 617 ss; Noble, H., *De possibilitate peccati ex parte nostra*, "Xenia Thomista", vol. II, 203-210; Pieper, Josef, *El concepto del pecado*, Herder, Barcelona 1986.

[732] Cf. I-II, 71.

[733] I-II, 71, 6.

[734] San Agustín, *Contra Fausto*, 22, 27; ML 42, 418. El Catecismo retoma estas afirmaciones tradicionales al expresar: "El pecado es una falta contra la razón, la verdad, la conciencia recta; es faltar al amor verdadero para con Dios y para con el prójimo, a causa de un apego perverso a ciertos bienes. Hiere la naturaleza del hombre y atenta contra la solidaridad humana. Ha sido definido como 'una palabra, un acto o un deseo contrarios a la ley eterna' (S.Agustín; Santo Tomás). El pecado es una ofensa a Dios: 'Contra ti, contra ti sólo he pecado, lo malo a tus ojos cometí' (Sal 51,6). El pecado se levanta contra el amor queDios nos tiene y aparta de El nuestros corazones. Como el primer pecado, es una desobediencia, una rebelión contra Dios por el deseo de hacerse 'como dioses', pretendiendo conocer y determinar el bien y el mal (Gn 3,5). El pecado es así 'amor de sí hasta el desprecio de Dios' (San Agustín). Por esta exaltación orgullosa de sí, el pecado es diametralmente opuesto a la obediencia de Jesús que realiza la salvación (cf. Flp 2,6-9)" (Catecismo, nnº 1849-1850).

[735] Vidal, M., *Moral de actitudes* op.cit., T. I, p. 431. Además de la definición del pecado como acto humano malo, el autor analiza algunas definiciones clásicas (pp. 424 ss), como son: la definición agustiniana que recoge Santo Tomás en I-II,71,6 ("pecado como transgresión de la ley eterna"); la tradicional descripción del mismo Agustín sobre el pecado como aversión y conversión; la definición casuísta del pecado como acción con consentimiento y advertencia en contra de una ley;

el que 'los actos se especifican por los objetos' y que a su vez los actos especifican a los hábitos, nace así un formalismo en la reflexión sobre el pecado, sobre todo a partir de la distinción específica de los pecados, que junto con la distinción numérica tendrá mucha importancia en la pastoral penitencial y en toda la exposición del tema del pecado en la comunidad cristiana"[736]. También encuentra que "con la definición tomista es difícil arrancar una **lucha social** en contra de situaciones de pecado"[737]. Finalmente, señala que "además se advierte un afán excesivo por encontrar una referencia a algo inmutable e invariable (el orden de la razón, el orden natural, el orden de la mente de Dios); esto puede llevar a una visión demasiado estática del pecado, con dificultad para asumir la dimensión histórica que es decisiva en el comportamiento de los hombres"[738].

Esta crítica no tiene , sin embargo, consistencia. El Aquinate, con la centralidad que concede a la función del fin de cada acción unifica, a partir del acto interno, todo el acto humano; y subrayando el rol del fin último unifica de algún modo la totalidad de las acciones humanas. El pasivismo social y el estatismo moral son objeciones que provienen de una concepción historicista, sociológica y relativista del obrar humano que al negar la referencia a una regla inmutable de costumbres termina por "atomizar" la moralidad de las acciones e introduce un verdadero agnosticismo moral en los criterios para discernir el pecado.

Asimismo, podríamos decir que, una moral de actitudes, como la pretendida por Vidal, no puede construirse independientemente de la reflexión sobre la formalidad de los actos, sino que, por el contrario, debe partir de ésta. El juicio sobre el acto particular es un juicio real y concreto; el juicio sobre la "actitud" que lo soporta siempre es un juicio estimativo y aproximado. Hacer dialéctica entre acto y actitud para enfatizar el segundo y fabricar una moral de actitudes y de opciones fundamentales, corre el riesgo de conducir a una moral subjetivista y puramente teleológica.

Volviendo a las definiciones tradicionales, hay que decir que Santo Tomás las considera adecuadas porque en ellas se encuentra expresada la realidad psicológica y ontológica del pecado. En efecto, el pecado, como acto humano, es un acto **voluntario**, ya sea propio de la voluntad o imperado por ella; y esto es la **sustancia** o elemento **material** del pecado; pero al mismo tiempo (y esta es la razón de que tal o cual acto sea precisamente pecaminoso) dicho acto carece de la adecuación que debería poseer respecto de las normas morales (tanto la recta razón cuanto le ley eterna). Este segundo elemento es lo **formal** en el pecado. San Agustín designa estos dos elementos o momentos del pecado como separación de Dios (*aversio a Deo*) e inclinación hacia las creaturas (*conversio ad creaturas*). Santo Tomás se hizo eco de esta terminología que describe tanto la ontología del pecado (su realidad de

---

la definición del Catecismo Tridentino, del pecado como ofensa y deuda a Dios. Todas presentan para el autor elementos "desventajosos" para la mentalidad moderna, ya sea atomismo, formalismo, o legalismo. En realidad su crítica apunta a una propia "búsqueda de la definición de pecado para un mundo secularizado", que se contraponga a las predichas definiciones que emanan, siempre según el Autor, de una "mentalidad sacralizada" propia de otros tiempos e inválida para nuestra época: "si queremos exponer la doctrina cristiana sobre el pecado de un modo inteligible para el hombre de hoy es necesario hacerlo dentro de una mentalidad secular" (p. 437). Propone, por ello, la distinción entre la dimensión religiosa y la dimensión ética, es decir, en definitiva, la separación entre la dimensión teológica y la filosófica del pecado. Por el contrario, la afirmación tradicional es que en todo pecado está presente esa dimensión teológica: es Dios el ofendido en último término. Vidal considera esta visión inadecuada para el hombre moderno: "La afirmación de la teología de los últimos siglos sobre la necesaria unión entre dimensión ética y dimensión religiosa en el pecado es una prueba más de la mentalidad sacralizada en que fue formulada la doctrina cristiana sobre la culpabilidad humana. Para esta mentalidad es inconcebible un orden humano autónomo y libre de la referencia directa y explícita a lo religioso. Creemos que es necesario incorporar a la teología del pecado los actuales puntos de vista sobre la autonomía de lo humano, sobre la coherencia de un humanismo no cristiano, sobre la posibilidad de una ética laica y sobre lo específico de la ética cristiana" (p.440). Por eso, para conceptualizar el pecado, en el mundo de hoy, según él, habría que empezar desde abajo y no desde arriba, Por lo que, en definitiva el pecado es, para Vidal, la "individuación de las personas y de los grupos: la clausura dentro de ellos mismos engendra el egoísmo, y el egoísmo la desintegración" (p.444). En contra de esta visión reductiva de Vidal, hemos de recordar una vez más que en una Moral cristiana no se puede hablar de pecado sin referencia a Dios, sea directa o indirectamente, y que no existe, por tanto, una división entre dimensión ética y dimensión religiosa.

[736] Ibidem.

[737] Ibid. p. 432.

[738] Ibidem.

privación moral) cuanto su aspecto psicológico (el pecado como una movimiento que va de la separación del Bien Inmutable a la adhesión volitiva a las realidades mudables)[739].

(a) El pecado como inclinación a las creaturas

Ante todo, el pecado está constituido por una ordenación positiva del acto a un determinado objeto especificante, lo cual es común a todo acto humano en cuanto tal; en este sentido el pecado se describe como **conversio ad bonum commutabile**, inclinación hacia un bien perecedero: "todo pecado consiste en la inclinación a algún bien conmutable que se apetece desordenadamente"[740].

Esta noción tiene fundamentos bíblicos: la Sagrada Escritura nos describe el pecado como fascinación y servicio de las creaturas[741]; también se afirma claramente en muchos textos: "Un doble mal ha cometido mi pueblo: dejarme a mí... para excavarse cisternas agrietadas, incapaces de retener el agua"[742].

Santo Tomás señala que esta inclinación es el aspecto material del pecado. Es, de hecho, común a todo acto humano. Se trata, bajo esta perspectiva, de un acto procedente del libre albedrío: "el pecado esencialmente consiste en un acto del libre albedrío que es facultad de la razón y de la voluntad"[743]. Es por esta razón que, psicológicamente, es más captable o perceptible la "conversio" que la "aversio". Asimismo, esto explica que el pecado no sea una mera privación sino más bien un acto privado del debido orden: "el pecado no es pura privación sino un acto privado del orden debido"[744].

(b) El pecado en cuanto aversión de Dios

Pero el aspecto formal del pecado es el hecho de que tal inclinación carece de la medida que imponen la norma moral homogénea (la razón humana) y la norma moral suprema (la ley eterna). San Agustín, lo expresaba diciendo que el pecado entraña una **aversio ab incommutabili bono**, la separación del bien inmutable.

También esta dimensión es bíblica. La Sagrada Escritura lo pone en evidencia de muchos modos: en la separación del hijo pródigo de la parábola[745]; en la descripción de los pecados de Israel como rebeldías y adulterios contra Dios[746]; e incluso con afirmaciones explícitas: "Contra ti, contra ti sólo pequé; hice lo que es malo a tus ojos"[747], "Hemos pecado contra ti"[748], etc.

---

[739] Estos no son dos aspectos independientes entre sí, sino dos dimensiones entrelazadas en una única acción culpable: "unum peccatum est secundum rem aversio et conversio, diferens secundum comparationem ad diversos terminos" (II Sent. d.42, q.2, a.1, ad 7), un mismo pecado es en la realidad aversión y conversión, difiriendo según la comparación a los diversos términos. Veamos cada uno de estos aspectos.

[740] I-II, 72,2.

[741] Cf. Ya hemos indicado los textos principales. Queda de manifiesto en la parábola del hijo pródigo (Lc 15), de los invitados descorteces (Lc 14, 16-24), del rico insensato (Lc 12,16). También el Magisterio; por ejemplo, el Papa describe este aspecto diciendo: "Siguiendo la tradición de la Iglesia, llamamos pecado mortal, al acto, mediante el cual un hombre, con libertad y conocimiento, rechaza a Dios, su ley, la alianza de amor que Dios le propone, prefiriendo volverse a sí mismo, a alguna realidad creada y finita, a algo contrario a la voluntad divina (*conversio ad creaturam*). Esto puede ocurrir de modo directo y formal, como en los pecados de idolatría, apostasía y ateísmo; o de modo equivalente, como en todos los actos de desobediencia a los mandamientos de Dios en materia grave. El hombre siente que esta desobediencia a Dios rompe la unión con su principio vital: es un *pecado mortal*, o sea un acto que ofende gravemente a Dios y termina por volverse contra el mismo hombre con una oscura y poderosa fuerza de destrucción" (RP, 17).

[742] Jer 2,13.

[743] I-II, 77, 6.

[744] I-II, 72, 1 ad 2.

[745] Cf. Lc 15.

[746] Cf. Os 1-2; Is 1; etc.

[747] Sal 51,6.

[748] Jer 14,20.

En cuanto implica desorden, separación de Dios, el pecado es algo negativo o más bien privativo, una ausencia de esencia, ya que la privación en cuanto tal "est nihilum", como afirma el Aquinate[749].

Es una privación y no tan sólo ausencia: privación de lo que **debería** tener. Esa privación es **su razón de mal**: "el acto humano es malo en cuanto carece de la debida medida"[750]. Santo Tomás repite que lo que formalmente realiza la razón de pecado es la aversión: "en el pecado hay que considerar dos cosas, a saber, la conversión hacia un bien conmutable que se comporta materialmente en el pecado, y la aversión de un bien inconmutable, que es la parte formal y completiva del pecado"[751]. Por eso señala Pieper que mientras el **maniqueísmo** coloca la esencia del pecado en la ***conversio*** (en cuanto para el dualismo la materia es mala y del contacto con ella proviene todo mal), Santo Tomás, en cambio, enseña que si pudiese darse una conversión desordenada a un bien caduco sin aversión, éste sería un acto desordenado, pero no un pecado[752]. Por eso, la razón principal de la gravedad del pecado procede de la aversión[753]. Y es por eso que tales obras son obras de muerte[754]

Esta aversión es separación de Dios, lo cual se da en algunos pecados "directamente" y "participadamente" en otros: "el defecto del pecado consiste en la aversión a Dios... Esta aversión a Dios se da propiamente (*per se*) en el odio a Dios, y en los demás pecados como participadamente y *secundum quid*. Como la voluntad propiamente se adhiere a aquello que ama, así también rehuye de aquello que odia: por tanto cuando alguien odia a Dios, su voluntad se separa de Él. Pero en los otros pecados, por ejemplo, cuando se fornica, no se separa de Dios en sí, sino indirectamente, a saber, en cuanto se apetece una delectación desordenada **que lleva anexa la aversión a Dios**"[755].

2) El pecado y la naturaleza[756]

La primera gran consecuencia que se sigue del concepto del pecado tal como lo hemos presentado siguiendo a Santo Tomás, es que el mismo resulta algo antinatural. En efecto, la virtud o perfección de una cosa consiste en el estar bien dispuesto para lo que es propio a su naturaleza; por tanto, definir el vicio como contrario a la virtud, equivale a definirlo como contrario a la naturaleza. Santo Tomás lo afirma repetidamente: "todo pecado va contra la naturaleza"[757]; "aquello que según la razón humana se hace contra el orden que comúnmente se encuentra en la naturaleza, es vicioso y pecado... Por tanto, es vicioso y pecaminoso, en cuanto va contra el orden natural"[758]. "Pecar no es otra cosa que defeccionar del bien que le corresponde a una cosa según su naturaleza"[759]. "Todo aquello que contraría la inclinación [de la naturaleza] es pecado"[760]. Esta afirmación no debe, sin embargo, tomarse a la ligera; ¿cómo debemos interpretarla?

La naturaleza del hombre es ser **racional** (la naturaleza de algo se toma por su forma, que le da la especie) por eso en el hombre es vicioso o pecaminoso cuanto va contra el orden de la razón, y

---

[749] "En cuanto pecado, a causa de la privación no es una cosa sino más bien la privación de una cosa y esto es una cosa no de la naturaleza sino de la razón" (II Sent. d.37, q.1, a.1). Por eso podrá decir: "los pecados no tienen verdadero ser, sino que en cuanto son pecados se dicen por defecto de algún ente, por aquello de que el mal no es otra cosa que la privación del bien... Por eso aquello de Agustín: *el pecado es nada, y los hombres cuando pecan hacen nada*" (Ad Rom XI, V, nº 948). Hacen nada, en el sentido de que nos acercan a la nada, al vacío moral interior.

[750] I-II, 71, 6.

[751] II-II, 162, 6.

[752] Quodl. 5,20; II-II, 20, 3.

[753] II Sent. d.35, q.1, a.2.

[754] A este respecto enseña el Magisterio: "pero el hombre sabe también, por una experiencia dolorosa, que mediante un acto consciente y libre de su voluntad puede volverse atrás, caminar en el sentido opuesto al que Dios quiere y alejarse así de él (*aversio a Deo*), rechazando la comunión de amor con él, separándose del principio de vida que es él, y eligiendo, por lo tanto, la *muerte*" (RP 17).

[755] II-II, 34, 2.

[756] Cf. I-II, 71, 2.

[757] I-II,78,3.

[758] II-II,130,1.

[759] I-II,109, 2 ad 2.

[760] II-II, 133,1.

viceversa, todo lo que atenta contra el orden racional es pecado. Esto supone, como señala Pieper, aceptar que en la naturaleza se contiene cierta "dirección" y orden, es decir, algo que es primero, anterior y normativo, por relación a lo cual se puede hablar de transgresión, de desviación[761].

El pecado es así calificado con propiedad como un fenómeno antirracional. Lo afirma el mismo Aquinate: "en los actos humanos es pecado aquello que va contra el orden de la razón"[762]; "todo lo que es contra la razón en las cosas humanas, es vicioso"[763]. Es una especie de **locura** y no tanto algo **enfermizo**[764].

Esto exige, no obstante, ciertas precisiones. Cuando decimos que el pecado, y más propiamente el hábito pecaminoso, causa en el hombre una *inclinatio contra rationem*, una inclinación contra la razón, esta afirmación debe entenderse en el sentido de que en el pecado la razón deja de cumplir su rol esencial respecto de la conducta moral, a saber: dirigir el obrar moral de la persona humana según los criterios del bien auténticamente humano. Por el contrario, en todo pecado, la inteligencia se deja someter por las pasiones desordenadas o por la voluntad torcida por el hábito vicioso, de modo tal que presenta como fin apetecible una realidad que contradice el bien humano.

En sus comentarios paulinos, Santo Tomás indica en este fenómeno el principio de esclavitud que, según san Pablo, el pecado ejerce sobre el hombre: "en cuanto el hombre es racional, se hace verdaderamente esclavo cuando es conducido por algo extraño fuera del orden racional"[765].

Cuando el hombre peca es "apartado del orden de la razón por algo extraño". Este elemento extraño a la razón la priva de su rol directivo y perfectivo; o mejor dicho, el juicio práctico presenta como conveniente algo connatural no con el bien humano sino con la afectividad desordenada[766]. En el juicio

---

761 "Es este el lugar de expresar un pensamiento fundamental, en el que descansa toda la doctrina tradicional sobre la vida. Es la persuasión de que en el ámbito entero de la acción humana lo primero es siempre aquello que el hombre y las cosas son *por naturaleza*; y en este contexto *por naturaleza* significa en virtud de la creación. La *naturaleza* del hombre puede designarse precisamente como conjunto de lo que ésta es independientemente de su propia acción, en virtud de la creación. Por tanto, a todo lo que el hombre puede hacer como ser que se decide concientemente, precede con necesidad lo que él es por naturaleza, y precede no sólo como lo más temprano o primero, sino también como norma. El conocimiento humano sólo es verdadero cuando se funda sobre lo que sabemos naturalmente. Y sobre todo, la acción del hombre que brota de la libre elección y decisión sólo es buena si en ella se continúa y mantiene lo que nuestra voluntad quiere ya naturalmente desde el primer principio... Según esto, lo que *debe* el hombre, o sea, el bien, no es algo arbitrariamente pensado o inventado, algo que carezca de relación con la esencia congénita del hombre y de las cosas que se hallan en el entorno de su acción" (Pieper, Josef, *op.cit.*, 45-46). De aquí se sigue otra consecuencia no menos importante: jamás se puede pecar con la totalidad del corazón, lo que constituye precisamente la descripción de la opción fundamental pecaminosa: "Y con ello se hace comprensible otra cosa: por qué nunca podemos pecar con la fuerza íntegra de nuestra voluntad, nunca sin cierta reserva interna, nunca de todo corazón. Porque el pecado acontece siempre contra el impulso natural del mismo que peca; en consecuencia quien comete injusticia nunca puede estar en unidad completa consigo mismo. Incluso el tormento de los condenados es a la postre escisión consigo mismo, dolor por la separación de lo que por naturaleza seguimos queriendo y amando" (Ibid.).

762 II-II, 153,2.

763 II-II,168,4.

764 "El pecado es algo antirracional, un *actus contra rationem*, o sea, una especie de *locura* y no algo enfermizo, no precisamente algo que se deba a la incapacidad de responsabilidad, sino un acto de irracionalidad cometido con plena inteligencia y responsabilidad (y, por ello, podemos decir: *loco*)... Y en ello se anuncia un presentimiento del absurdo interno del pecado. También el místico neoplatónico que se esconde bajo el nombre de Dionisio Aeropagita da al mal el calificativo de *alogon*; y cuando Tomás de Aquino se remite a él para su tesis de que esta irracionalidad constituye precisamente el concepto de pecado (*esto constituye la razón de pecado, ya que según Dionisio en el capitulo 4 de 'De Div.nom.' el mal del alma consiste en lo que está fuera de la razón*: II-II,162,1), ya en ello se muestra que con la ratio ahora no se puede significar primariamente la facultad de pensamiento discursivo, de raciocinio. De todos modos, sin duda se afirma aquí que existe una pugna entre pecado y conocimiento. Y conocimiento significa esclarecimiento de la realidad, verdad, luz. La acción humana es buena en virtud de su adecuación con la realidad, es decir, por el hecho de que se deduce del conocimiento de la realidad. Y el pecado es contradicción a lo que el hombre sabe y ve; es negación de la luz de la razón. 'Lo que va contra esta luz es malo para el hombre y contrario a su naturaleza' (2 d.42, 1, 4 ad 3)" (Pieper, *op. cit.*, pp. 51-52).

765 "Cum enim homo sit id quod est secundum rationem, tunc homo vere est servus, quando ab aliquo extraneo abducitur ab eo quod est rationis" (Ad Rom., VI, IV, nº 509).

766 "El que alguien no sea cohibido de seguir la concupiscencia por el freno de la razón, es libertad tan sólo en la opinión de aquél que considera el sumo bien seguir sus concupiscencias" (Ad Rom., VI, IV, nº 509); "El hombre sirve al pecado cuadndo obedece las concupiscencias del pecado por el consentimiento y por la ejecución corporal" (Ad Rom., VI, II, nº 481).

de elección (tratándose de un juicio práctico sobre la conveniencia de un bien aquí y ahora) intervienen e influyen las disposiciones morales del sujeto, es decir, las pasiones y el conjunto de sus hábitos[767]. Escribe, al respecto, Rodríguez Luño: "Si el sujeto se deja condicionar por una pasión o por un hábito, valorará como bueno en orden al obrar solamente aquello que sea adecuado a tales disposiciones... La pasión desordenada incide directamente sobre el juicio práctico que Tomás de Aquino denomina *iudicium electionis*, y por su mediación sobre el acto de elección, que queda desvinculado por efecto de la pasión respecto de una posible recta intención anterior. En otras palabras, la pasión condiciona directamente el último juicio práctico de la razón; indirectamente, haciéndola ineficaz o provocando su retractación, condiciona la recta intención preexistente a la aparición del movimiento pasional"[768].

Explicando la expresión de San Pablo *no hago el bien que quiero sino el mal que no quiero* (Rom 7,15), el Aquinate resume esta fractura del razonamiento práctico en el pecador mostrando cómo tanto en el caso del pecado de omisión cuanto en el pecado de comisión se produce un desfasaje entre la voluntad universal o abstracta que siempre ama el bien y odia el mal, y la voluntad particular o concreta que es modificada o influenciada por la inclinación del hábito o de la pasión: "Dice en primer lugar respecto de la omisión del bien: **no hago el bien que quiero**. Esto puede entenderse del hombre en pecado: de este modo, la expresión 'hago' debe ser entendida de la acción completa, que se ejerce exteriormente con el consentimiento de la razón. En cambio, cuando dice 'quiero' hay que entenderlo no de la voluntad completa que es preceptiva de las obras, sino de la voluntad incompleta, según la cual los hombres quieren el bien en universal, así como también en universal tienen recto juicio del bien, y sin embargo, por el hábito o la pasión perversa, se pervierte el juicio y se deprava la voluntad en lo particular, de modo tal que no hace lo que en abstracto entiende que debe hacer y que quiere hacer. En segundo lugar, en cuanto a la perpetración del mal añade: **pero hago el mal que odio**. Esto, si se entiende del hombre pecador, la expresión 'odio' debe interpretarse en el sentido de un odio imperfecto, aquél según el cual todo hombre odia naturalmente el mal. En cambio, cuando dice 'hago', entiéndase de la acción perfecta ejecutada exteriormente con consentimiento de la razón. Pues aquel odio universal del mal, es anulado en la elección particular por la inclinación del hábito o de la pasión"[769].

Santo Tomás, por tanto, explica esto apelando a la teoría de la influencia de los hábitos sobre el juicio de la razón práctica (y que puede extenderse al influjo pasional): según sea la cualidad de los hábitos, tal será la concepción verdadera o errónea del juicio. Como afirma el mismo Aquinate: "quien tiene un hábito, si éste es recto, seguirá al recto juicio sobre las realidades que pertenecen a tal hábito; pero si es corrupto seguirá el falso juicio. Así como el templado tiene un buen juicio sobre los placeres venéreos y el intemperado tiene un juicio falso"[770].

La influencia distorsionadora de la afectividad sobre el juicio hace que la razón esté en cierto modo como condicionada, como manejada por esta influencia inferior a ella. Es en este sentido que se habla de una dependencia o esclavitud de la razón. Esta sujeción de la **razón** a la afectividad inferior (pasiones) y a la afectividad superior deformada (voluntad viciosa) se manifiesta en una **obediencia**: "el hombre sirve al pecado cuando obedece a la concupiscencia pecaminosa por el consenso y por la ejecución corporal"[771]; "obedecer por el consentimiento del alma a las concupiscencias del pecado es propiamente el reinar el pecado en nosotros"[772]. Obedecer es lo propio del siervo: "obedire enim debitum est, quod servi dominis debent", dice el Aquinate[773].

Por este motivo, el hombre que se esclaviza al pecado es llamado por San Pablo *homo carnalis*[774], hombre carnal, es decir, guiado por una **inteligencia carnal**[775]. No se trata, explica Santo Tomás, de la

---

[767] Cf. Rodríguez Luño, *La scelta etica. Il raporto fra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988, p. 78.
[768] Rodríguez Luño, *op.cit.*, pp. 74-75.
[769] Ad Rom., VII, III, nnº 565-566.
[770] Ad Phil., I, II, nº 17.
[771] Ad Rom., VI, II, nº 481
[772] Ad Rom., VI, III, nº 494
[773] Ad Rom., VI, III, nº 501. 513.
[774] Cf. Rom 7,14.

sola y habitual rebelión de la carne contra el espíritu (la cual proviene del pecado original y constituye el *fomes peccati*); aquí implica, además de esta rebelión por modo de hábito, también de cierta sujeción activa y positiva del espíritu a la carne, lo cual proviene no solamente del pecado original sino también del **pecado actual**, por el cual el hombre, obedeciendo a las concupiscencias de la carne, se hace **esclavo del pecado**: "La carnalidad que implica rebelión de la carne contra el espíritu, proviene del pecado del primer padre, pues es parte del *fomes*, cuya corrupción se deriva de aquel pecado. Pero la carnalidad que comprende sujeción del espíritu a la carne, proviene no sólo del pecado original sino también del pecado actual por el cual el hombre obedeciendo a las concupiscencias de la carne, se hace esclavo de la carne"[776].

3) El pecado de omisión[777]

El pecado es un **acto humano malo** y en cuanto tal exige siempre un **acto positivo**, al menos interno. El problema se plantea para el **pecado de omisión**, donde parecería faltar precisamente el acto: ¿sigue valiendo la definición general del pecado? Hay que tener en cuenta que en la moral sólo interesa aquella que podemos denominar "omisión ética", es decir, la omisión consciente y deliberada de un acto que es, al mismo tiempo, obligatorio y posible de realizar. Esto implica siempre, al menos, un acto positivo interno de la voluntad (el acto de **no querer** realizar tal acto, o no querer poner los medios para hacerlo). La omisión también puede ser culpable (es decir, implicar un acto positivo malo) "en su causa" (como es el caso de quien se embriaga culpablemente, quedando luego impedido de cumplir graves obligaciones: la omisión de éstas últimas, si fue prevista, debe ciertamente considerarse como causada por la embriaguez voluntaria).

Una cierta confusión moderna de estos conceptos es perceptible entre los presupuestos doctrinales del "proporcionalismo ético". El proporcionalismo o consecuencialismo afirma la existencia inevitable de consecuencias buenas y malas en todos los actos elegibles, de modo tal que el ser humano jamás estaría exento de causar algún mal, sea cual fuere el acto que realice; dicho con palabras de L. Janssens: "toda comisión (acto positivo) incluye siempre una omisión". Así, cuando elegimos hacer una cosa, aunque sea buena (por ejemplo, el seguir la vocación consagrada) posponemos y sacrificamos otras cosas también buenas (siguiendo el ejemplo, sacrificamos el formar una familia). Este razonamiento hace de soporte a la teoría consecuencialista que afirma la existencia de "mal óntico" o "premoral" necesariamente relacionado con todo acto. El paso siguiente de tal teoría es afirmar que un acto será bueno cuando en el balance entre bienes y males ónticos que serán consecuencia necesaria de toda elección humana, los bienes superen a los males; en este caso, el mal óntico se torna "justificable" (como la anticoncepción, el aborto, la eutanasia) cuando son mayores los beneficios[778].

A este falso planteamiento ya respondió la teología medieval afirmando que no toda ausencia del bien es un mal, sino la **falta privativa**, de lo contrario todo lo que no existe sería un mal[779]. Al elegir un determinado acto es evidente que se dejan de realizar otros actos buenos y posibles, pero esto último no es un mal mientras no sea una **omisión ética**, es decir, una privación de un acto obligatorio y posible. No podemos realizar todos los bienes posibles, simplemente porque no somos Dios.

4) El concepto moderno del pecado: la opción fundamental

Es indudable que en nuestro obrar moral hay actos que pueden ser calificados adecuadamente como "elecciones u opciones fundamentales" porque imprimen a la vida moral y espiritual de la persona una

---

[775] Cf. Ad Rom., VII, III, nnº 559-560

[776] Cf. Ad Rom., VII, III, nº 561.

[777] Cf. I-II,71,5.

[778] Cf. L. Janssens, *Ontic evil and Moral evil*, en: Rev. Louvain Studies (1972), pp. 130-131. 134-138.

[779] Cf. I, 48, 3.

orientación general totalmente nueva. Piénsese, por ejemplo, en la conversión a la fe, en la apostasía, en la elección de la vocación consagrada, en aquello que los autores espirituales llaman *segunda conversión*, y muchas otras situaciones más o menos frecuentes en la vida. No me refiero a esto con la siguiente crítica sino a la llamada "opción fundamental" según la visión de muchos teólogos de mediados del siglo XX para quienes este término significa otra cosa. Por tanto, no negamos que existan opciones fundamentales, sino que todo pecado se reduzca a una opción fundamental modernamente entendida.

Según la concepción clásica la creatura humana alcanza su fin último a través de la multiplicidad de sus actos, los cuales emanan, a su vez, de principios intrínsecos inmediatos cuales las potencias y los hábitos. La opción fundamental se apoya, en cambio, en una visión antropológica completamente diversa y de dudosa raigambre filosófica[780].

Dejando de lado la distinción antropológica alma-cuerpo, se habla sin fundamento de círculos concéntricos o niveles de la persona[781]. A esos distintos niveles corresponden distintos tipos de libertad: una libertad **periférica** (que J. Fuchs llama "libertad psicológica de elección") y una libertad **básica** (según Fuchs) o **fundamental** o **trascendental** (en terminología de O'Connell). La periférica realiza actos que no nos comprometen totalmente (esto engloba desde una simple expresión de egoísmo hasta un acto de adulterio). La básica, según Timmothy O'Connell, tiene un sólo acto: la **opción fundamental**[782].

La *Veritatis Splendor* resume el concepto de la opción fundamental de estos autores al decir: "...Según estos autores, *la función clave en la vida moral* habría que atribuirla a una 'opción fundamental', actuada por aquella libertad fundamental mediante la cual la persona decide globalmente sobre sí misma, no a través de una elección determinada y consciente a nivel reflejo, sino en forma 'trascendental' y 'atemática'. Los *actos particulares* derivados de esta opción constituirían solamente unas tentativas parciales y nunca resolutivas para expresarla, serían solamente 'signos' o síntomas de ella"[783].

Según este texto, la opción fundamental reúne las siguientes características:

1º Es el único acto que tiene importancia en la vida moral. No interesan, por tanto, los actos que realizamos a cada instante, sino la opción fundamental que tiene lugar en nuestros corazones. Ésta es la

[780] Así, por ejemplo, dice Fidel Herráez: "Si queremos especificar la densidad que el individuo humano posee por el hecho de ser y tener una realidad creada, una primera perspectiva a excluir es la orientación esencialista. Esta considera el ser humano bajo el dualismo metafísico (esencia-existencia; espíritu-materia), aplicado al compuesto alma-cuerpo... En la actualidad va resultando ya bastante clara la insuficiencia de tal visión. Pues a la vez que desvaloriza el ser confundiéndole y reduciéndole al existir como acto físico de la esencia, conduce a la concepción parcial y empobrecedora de la persona" (F. Herráez, *La opción fundamental*, Sígueme, Salamanca, 1978, pp. 120-121). B. Häring, por su parte, afirma: "Debemos reconocer francamente la novedad de la situación actual. Se ha adquirido un nuevo conocimiento, una nueva terminología y un nuevo contexto histórico... Nuestro tiempo tiene un espíritu nuevo, No quisiera llegar a decir que tenemos otra especie de hombre. Él pertenece a la misma especie... de los tiempos precientíficos, pero tenemos un nuevo tipo de persona. El espíritu humano tiene una nueva concepción de sí mismo. Y este cambio continuará, nos guste o no" (B. Häring, *Personalismo in teologia e in filosofia*, Paoline, Roma, 1969, pp. 21-22).

[781] John Glaser S.J. sintentiza, pues, lo que sería el hombre en una nueva concepción antropológica: "El hombre está estructurado en una serie de círculos concéntricos o niveles distintos. En el más profundo del individuo, en el centro mismo de la persona, la libertad del hombre decide, ama, se compromete en el sentido más pleno de estos términos. Este es el centro de la moralidad grave, donde el hombre se hace (a él y a toda su existencia) bueno o malo" (J. Glaser, S.J., *Transition between Grace and Sin: Fresh Perspectives, en: "Theological Studies", 29 (1968), 263-265; cit. por German Grisez,* The Way..., op. cit., p. 383).

[782] Cf. T. O' Connell, *Principles for a Catholic Morality*; New York, Seabury Press, 1978, p. 62. La *Veritatis Splendor* dice: "Hablan de una "libertad fundamental", más profunda y diversa de la libertad de elección, sin cuya consideración no se podrían comprender ni valorar correctamente los actos humanos" (VS, 65).

[783] VS, 65.

única que se califica de buena o mala por relación a la voluntad humana; los demás actos serán rectos o equivocados según criterios técnicos, pero no morales[784].

2º El objeto de esta elección no es algo particular (como, por ejemplo, la fidelidad conyugal, los bienes del prójimo, la vida del inocente, el placer, etc.) sino la misma persona; podríamos decir: la relación a favor o en contra del Absoluto.

3º Esta opción no es perceptible, no se realiza a nivel consciente y reflejo con un contenido concreto (es atemática), porque la misma libertad básica, de la cual es acto, no es inmediatamente accesible a la percepción psicológica[785]. No sabemos qué opción fundamental tenemos. Tan sólo podemos conjeturar, y aún así engañarnos gravemente.

¿Qué decir de esta doctrina? Ante todo, hay que señalar un acierto, y es el destacar la importancia que tienen en la vida moral determinadas elecciones fundamentales. Éstas existen y cualifican la vida moral, comprometiendo la libertad ante Dios. Basta pensar a la elección de la fe, por la que, como dice la *Dei Verbum*, "el hombre se entrega entera y libremente a Dios, y le ofrece el homenaje total de su entendimiento y voluntad"[786]; la misma idea de fondo está presente en varios pasajes bíblicos, especialmente los relacionados con la radicalidad de la elección para seguir a Jesucristo que se exige a sus discípulos[787]. Pero, al mismo tiempo, la doctrina bíblica y magisterial de la elección fundamental, se distingue esencialmente de la teoría moderna de la opción fundamental, en que es un acto hecho con plena conciencia y vinculado profundamente a los demás actos particulares del sujeto[788].

Por eso, podemos hacer a la noción moderna de opción fundamental las siguientes criticas[789]:

1º Ante todo, estas opciones fundamentales no parecen ser más que metáforas cuestionables, sobre todo cuando algunos autores hablan con tanta exactitud de las "profundidades del alma donde el hombre está totalmente presente a sí mismo, y donde con la opción fundamental el hombre se determina totalmente a sí mismo y a toda su existencia"[790]. Por eso, ni siquiera sus sostenedores, aun aceptándola como una evidencia, pueden dar una definición clara de ella[791].

---

[784] Dice el Papa : "circunscriben expresamente el "bien" y el "mal" moral a la dimensión transcendental propia de la opción fundamental, calificando como "rectas" o "equivocadas" las elecciones de comportamientos particulares "intramundanos", es decir, referidos a las relaciones del hombre consigo mismo, con los otros y con el mundo de las cosas. De este modo, parece delinearse dentro del comportamiento humano una escisión entre dos niveles de moralidad: por una parte el orden del bien y del mal, que depende de la voluntad, y, por otra, los comportamientos determinados, los cuales son juzgados como moralmente rectos o equivocados haciéndolo depender sólo de un cálculo técnico... El resultado al que se llega es el de reservar la calificación propiamente moral de la persona a la opción fundamental, sustrayéndola -o atenuándola- a la elección de los actos particulares y de los comportamientos concretos" (VS 65).

[785] Escribe Fuchs: "La libertad básica señala una libertad más fundamental, más profundamente enraizada, no inmediatamente accesible a una investigación psicológica. Esta es la libertad que nos posibilita no sólo para decidir libremente sobre actos particulares y objetos, sino también, por medio de esos, a determinarnos a nosotros mismos totalmente como personas y no meramente en un área o conducta particular. Es claro que la libertad de elección del hombre y su libertad básica no son simplemente dos libertades psicológicas diferentes. Como persona el hombre es libre. Pero esta libertad puede, por supuesto, ser considerada bajo diferentes aspectos. Un hombre puede en un mismo acto, elegir el objeto de su elección (libertad de elección) y haciendo esto determinarse a sí mismo como persona (libertad básica)" (J. Fuchs, *Human Values and Christian Morality*, Dublin, Gill and Macmillan, 1970, p. 93).

[786] Dei Verbum, 5; cf. VS, 66.

[787] Cf. Mt 19,21 (el joven rico); Mc 8,35: "Quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará". Mt 10,37-38: "El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí. El que no toma su cruz y me sigue detrás no es digno de mí".

[788] Cf. VS, 66-67.

[789] Cf. A. Galli, O.P., *L'opzione fondamentale*, en: "Sacra Doctrina", 1 (1983), 46-66; Ibid., *L'opzione fondamentale esistenzialistica e il pecado*, en: "Sacra Doctrina", 2 (1985), 213-239.

[790] Cf. J. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1983, p. 142.

[791] Si hablamos de confusión, ésta se enturbia más cuando buscamos la definición de la opción fundamental. Fuchs la describe como "acto maduro de autodeterminación"; Rahner como "la autocomprensión total y la autoexpresión radical"; Häring, como "profunda dinámica dirigida hacia la total auto-comprensión y auto-expresión" (Cf. todas estas definición en B. Häring, *Libres y fieles...*, op. cit., pp. 179 y ss).

2º Conduce, a su pesar, a una visión dualista y maniquea de la persona humana. En efecto, ¿a qué atribuir el que, a pesar de tener como lo más propio de la persona la libertad fundamental, no podamos realizarnos definitivamente en su acto propio que es la opción fundamental? ¿A qué atribuir que ni siquiera la captemos sino que, por el contrario, percibamos psicológicamente sólo las múltiples opciones, los actos de elección diarios, que son intrascendentes? Y ¿a qué atribuir que a pesar de tener una determinada opción fundamental (buena o mala), la experiencia nos manifieste que realizamos cotidianamente tanto actos correspondientes cuanto actos contrarios a ella? Estos autores responden unánimemente: a la finitud y a la corporeidad humana. El **cuerpo sería un impedimento para la manifestación del espíritu**[792]. El hombre tiende, en cada decisión, a realizar una decisión definitiva, pero se convierte en algo provisorio a causa de su corporeidad. Pero esto es claramente una concepción negativa del cuerpo humano que se encuentra en Rahner y, siguiendo a éste, en Schoonemberg, Flick-Alzeghy, Günthör, Libanio, Metz, etc. De este modo se cae en la elaboración de una teoría **auténticamente platónica, dualistica** y, en cierto sentido, **maniquea**.

3º La opción fundamental pecaminosa viene descrita por algunos autores como rayana con la pura aversión a Dios; una especie de rebeldía demoníaca[793]. Ahora bien, una aversión pura respecto del Fin último parece psicológicamente poco factible en el hombre, o al menos, totalmente excepcional. De ahí que la conclusión lógica sea afirmar que se trata de un caso hipotético, pero que en la realidad no hay hombres que llegan a pecar de este modo[794].

4º La doctrina de la opción fundamental al concebir como único verdadero pecado la opción fundamental y, en cambio, como manifestaciones o concreciones de ésta a los demás actos pecaminosos[795], contradice la doctrina bíblica que afirma el valor moral de cada acto singular[796]. Pensemos, por ejemplo, en las listas de pecados de San Pablo[797]; no se puede pensar que la exclusión del Reino de los cielos (que en tales textos se pone en conexión directa con tales actos) sea consecuencia de un acto moralmente intrascendente, cuales son las acciones puramente categoriales.

5º Esta doctrina conduce al relativismo moral. La opción fundamental es un acto que no es ni perceptible ni definible, y en tal estado resulta imposible distinguir el amor real de Dios de una simple

---

[792] "Toda decisión, escribe Libanio, es definitiva porque... alcanza un ser espiritual hecho para la eternidad. Pero es también provisoria, reformable porque este mismo ser es corpóreo, concupiscente, situado dentro de las coordenadas de tiempo y espacio" (G.B. Libanio, *Peccato e opzione fondamentale*, Assisi, Cittadella, 1977, p. 61). Y también, el hombre cumple la opción fundamental "con la totalidad de su ser, con el corazón indiviso en cuanto a la intención, aunque esté luego dividido por la concupiscencia, buscando infinitamente ser totalmente aquello que decide, aunque si en la práctica no lo alcanza" (Ibid. p. 66).

[793] Afirma Häring: "tal determinación (la de la opción fundamental que sería el pecado mortal estrictamente dicho) debe provenir directamente del centro de la capacidad deliberativa del hombre, de tal modo que el hombre, con su decisión, se exprese y se oriente en contra de la amistad del Señor... El elemento decisivo del pecado mortal es, por tanto, la procedencia del acto del fondo del propio corazón malvado y con tal medida de conocimiento y de libertad que pueda imprimir a la vida toda una orientación contraria al Señor" (B. Häring, *Pecado y secularización*, Ed. P.S., Madrid, 1974, 133.151; citado por Vidal, op. cit., pp. 477-478); Vidal coloca en la misma línea a teólogos como Anciaux, Rahner, Schoonenberg, etc. Libanio, por su cuenta, dice: "Hay una sola alternativa posible. Puesto que se trata de una opción de frente al Absoluto solo puede ser aceptación o rechazo. O asume al Absoluto como su salvación o asume una creatura; o el amor de Dios o el amor de sí mismo como última norma de existir... Se trata de un rechazo o empeño incondicionado de sí o del Otro... Es posible una sola alternativa, porque nos encontramos propiamente en la misma raíz del ser, donde juega Dios o no Dios" (Libanio, op. cit., p. 68).

[794] Por ejemplo, Schillebeeckx dice: "No se sabe si hay hombres que hagan el mal con voluntad definitiva, rechazando la gracia y el perdón de Dios; pero si hay hombres -es una hipótesis- que no tienen relación teologal con Dios... Repito: no se si existirán hombres tan perversos que rechacen la gracia y el perdón de Dios... Si existen esos hombres que optan por el mal, no lo sé" (Schillebeeckx, E., *Soy un teólogo feliz*, Ed. Atenas, Madrid 1994, pp. 100-101).

[795] "El mensaje bíblico sobre el pecado y su redención muestran claramente cómo el pecado es más profundo que todas las transgresiones de la ley y que cada acto pecaminoso presupone un ser pecaminoso que determina íntimamente al hombre en su existencia... Consecuentemente aquí es necesario hablar del pecador, del pecado en cuanto decisión fundamental existencial y de los pecados como formas concretas de la decisión pecaminosa" (F. Böckle, *I concetti fondamentali della morale*, Brescia, Queriniana, 1968, p. 122).

[796] Cf. VS, 67.

[797] Cf. Gál 5,19-21; Rom 1,29-32.

veleidad; es más, no es posible distinguir entre el estado de pecado y el estado de unión con Dios[798]. Y esto no vale solamente respecto del juicio hecho sobre los actos ajenos, sino incluso sobre los propios. Con toda consecuencia Rahner afirma que "jamás sabemos con última seguridad si somos realmente pecadores"[799].

6º Termina disolviendo el pecado, la moral, la doctrina sacramental y el esfuerzo por la perfección espiritual: si el único pecado verdadero es la opción fundamental contra Dios y ésta no es cognoscible con certeza, ¿qué sentido tiene el discurso moral?, ¿qué sentido tiene el recurrir a la Penitencia por un pecado que uno mismo no está en grado de juzgar? ¿Qué sentido tiene esforzarse por vivir la vida de la gracia si tal vez uno de hecho no la vive, o tal vez no es posible perderla?; etc.

De este modo, la teoría de la opción fundamental, reúne rasgos del pesimismo luterano, del maniqueísmo, y del jansenismo. Es la negación más radical de la realidad del pecado tal como ha sido enseñada por la teología clásica, el Magisterio y la Revelación bíblica.

2. DIVISION Y DISTINCION DE LOS PECADOS[800]

Establecida la esencia y estructura del acto pecaminoso, debemos distinguir específicamente los distintos pecados. En el pecado podemos establecer una distinción específica, una distinción genérica o esencial y una distinción numérica.

Los criterios para la distinción de los pecados son sumamente importantes en la doctrina sacramentaria y en la praxis pastoral, en cuanto el Concilio de Trento recuerda la necesidad "de derecho divino de confesar todos y cada uno de los pecados mortales de que con debida y diligente premeditación se tenga memoria, aún los ocultos... y las circunstancias que cambian la especie del pecado..."[801]. Esta **integridad** necesaria para la validez de la confesión sólo es posible en la medida en que los pecados puedan ser distinguidos y valorados. Se oponen radicalmente a esta enseñanza tradicional, como ha señalado el Magisterio, las teorías que reducen el pecado a la sola opción fundamental[802]. Para los moralistas que sostienen esta teoría, como ya hemos dicho, los actos distintos de tal

---

[798] "Es de importancia decisiva saber qué significa cuando se dice que una determinada acción es objetivamente pecado grave. Con esta afirmación puede y debe entenderse solamente, en base a lo que decíamos sobre la relación entre pecado y pecados (teoría de la opción fundamental), que este acto requiere del hombre una decisión fundamental en su disponibilidad hacia Dios. El ya citado ejemplo de distinción entre homicidio y ultraje nos muestra la entera problemática de semejante juicio de la teología moral. La Biblia nos dice que ya cae en la muerte eterna quien solamente injuria a su propio hermano. Esto debería hacernos críticos y prudentes. Sólo es posible juzgar rectamente y con claridad sobre una acción en relación con la opción fundamental del hombre. El hombre jamás pone actos singulares con una intención neutra. El hombre entero vive de una actitud fundamental que, lo orienta hacia Dios o lo aleja de él. Esta actitud fundamental que determina e informa todos los actos, es difícilmente refleja en los hombres. La acción exterior, tal como se la puede juzgar exteriormente, es sólo un débil indicio. De modo tal que este o aquél comportamiento de frialdad, que en sí podría ser insignificante, podría en cambio ser un signo de egoísmo perfecto. Este egoísmo, que exteriormente no se manifiesta en ninguna acción reprobable, considerándolo profundamente podría constituir aquello que los teólogos llamamos pecado mortal. Por otra parte, una falta exteriormente grave también podría ser expresión de un amor falsamente entendido, que en sí mismo no significa ningún alejamiento de Dios. Con esto no se puede ni se debe dar apoyo a ningún relativismo" (Böckle, op. cit., p. 122).

[799] "El hombre no sabe ya más con seguridad absoluta si el elemento objetivamente culpable de su acción, que él está en grado de constatar con claridad, es la objetivación de la auténtica, originaria decisión de la libertad en el no dicho a Dios, o bien solamente el material que comporta necesidad, impuesto como sufrimiento, de una libre manipulación cuya cualidad huye a una observación empírica ordinaria, pero puede ser sin duda un sí dicho a Dios. Jamás sabemos con última seguridad si somos realmente pecadores" (K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, Alba, Paoline, 1977, p. 145).

[800] Cf. I-II, 72.

[801] DS 1707; cf. Catecismo de la Iglesia Católica, nnº 1456-1458.

[802] "La confesión, además ha de ser íntegra, en el sentido de que debe enunciar *'omnia peccata mortalia'*, como afirma expresamente, en la sesión XIV, en el capítulo V, el concilio de Trento, que explica esta necesidad no como una simple prescripción disciplinar de la Iglesia, sino como exigencia de derecho divino, porque en la misma institución del sacramento así lo estableció el Señor... En parte por la errónea reducción del valor moral a la sola -así llamada- *opción fundamental*; en parte por la reducción, igualmente errónea, de los contenidos de la ley moral al solo mandamiento de la caridad, a menudo entendido vagamente con exclusión de los demás pecados; en parte también -y tal vez ésta es la motivación más difundida de ese comportamiento- por una interpretación arbitraria y reductiva de la *libertad de los hijos de Dios*, querida como pretendida

opción son en cierto sentido intrascendentes, en cuanto no son más que un débil indicio que, incluso, puede prestarse a un juicio equívoco[803]. En tal perspectiva, la doctrina tridentina es una incoherencia y un artificio, como sostiene, por ejemplo, Häring[804].

1) Distinción específica

Afirma el Magisterio: "La variedad de los pecados es grande... Se pueden distinguir los pecados según su objeto, como en todo acto humano, o según las virtudes a las que se oponen, por exceso o por defecto, o según los mandamientos que quebrantan. Se los puede agrupar también según que se refieran a Dios, al prójimo o a sí mismo; se los puede dividir en pecados espirituales y carnales, o también en pecados de pensamiento, palabra, acción u omisión..."[805].

Las distintas clases pecados se denominan *especies morales* del pecado; en cambio, la gravedad (moral o venial), como diremos a continuación, constituye la *especie teológica* del pecado.

(a) El principio especificativo fundamental

Siendo los pecados actos voluntarios, se especificarán principal y adecuadamente según los diferentes objetos a los que se dirigen[806]. Por tanto, la distinción no se toma por parte de la **aversión** (ya que en esto todos coinciden) sino por el de la **conversión**, es decir, **según el bien aparente que procuran alcanzar**. Es claro que todos los pecados coinciden en que separan de Dios, pero se diversifican según el aparente bien que como actos humanos intentan. Digamos, por tanto, que el principio para distinguir los pecados es fundamentalmente la diversidad de los objetos a los que se dirige cada acto, incluyendo también aquí aquellas circunstancias que afectan la esencia moral, como hemos señalado en el tratado de los actos humanos.

(b) Criterios especificativos secundarios

Si bien el objeto es el principio fundamental, podríamos establecer también otras divisiones secundarias pero clásicas en la tradición:

-Pecados **espirituales y carnales**. La distinción se remonta a San Gregorio, y está tomada teniendo en cuenta la delectación desordenada que se busca en el pecado[807].

-Pecados **contra sí mismo, contra Dios y contra el prójimo**. La encontramos en San Isidoro de Sevilla. El criterio adoptado es el de los diversos órdenes transgredidos con la acción pecaminosa. En el primer pecado el hombre está en desarmonía respecto de la regla de su razón; en el segundo, respecto de la regla divina; en el último el desorden se establece en relación con una regla social, es decir, con los demás hombres[808].

---

relación de confidencia privada prescindiendo de la mediación de la Iglesia, por desgracia hoy no pocos fieles, al acercarse al sacramento de la penitencia, *no hacen la acusación completa de los pecados mortales* en el sentido -que acabo de recordar- del concilio de Trento y, en ocasiones, reaccionan ante el sacerdote confesor, que cumpliendo su deber interroga con vistas a la necesaria integridad, como si se permitiera una indebida intromisión en el sagrario de la conciencia" (Juan Pablo II, Mensaje al Cardenal Baum, penitenciario mayor; L'Osservatore Romano 5 de abril de 1996, p. 4, nnº 4-5).

[803] Así, por ejemplo, Böckle afirma claramente: "La acción exterior, como puede ser juzgada objetivamente, es sólo un débil indicio. De tal manera aquella actitud de frialdad que en sí podría ser insignificante, podría ser un signo de egoísmo perfecto... Por otra parte, una falta exteriormente grave, podría también ser expresión de un amor falsamente entendido que en sí no debe significar de hecho ningún alejamiento de Dios... En todo caso (los actos) deben ser valorados como signo de aquello que se actúa en lo profundo del hombre" (F. Böckle, *I concetti fondamentali della morale*, Brescia, Queriniana, 1968, p. 141; cf. p. 142).

[804] Häring, tras citar el texto tridentino más arriba recordado añade: "Una interpretación demasiado estrecha de esta ley condujo a una escrupulosidad excesiva y a la creación de criterios artificiales para distinguir las varias especies de pecado... Los manuales escritos para uso de los confesores han insistido demasiado sobre la diversidad específica de los pecados" (B. Häring, *Libres y fieles en Cristo*, Herder, Barcelona 1981, T.1, , p. 395-396).

[805] Catecismo de la Iglesia Católica, nnº 1852-1853.

[806] Cf. I-II,72,1.

[807] Cf. I-II,72,2.

[808] Cf. I-II,72,4.

-Pecados **de pensamiento, de palabra y de obra**. Santo Tomás atribuye la división a San Jerónimo. Está tomada según los diversos **grados** del pecado (su incoación en el corazón, su prorrupción en la boca y su consumación por la obra)[809].

-Pecado **material y formal**. El primero consiste únicamente en la violación objetiva de la ley moral, pero sin conocimiento subjetivo de tal violación. El pecado formal supone además el conocimiento de la ley moral y la advertencia y el consentimiento voluntario en su transgresión. Es claro que el pecado material no es estrictamente hablando pecado.

-Pecado de **comisión y de omisión**. En el primero se peca por algo que se hace. En el segundo se comete un pecado por algo que no se hace, teniendo la obligación de hacerlo; se entiende –como ya hemos dicho– que la omisión sólo es moralmente culpable cuando se conoce la obligación de obrar; con frecuencia el pecado de omisión se comete sólo con una voluntad indirecta, cuando se escoge una conducta positiva incompatible con el cumplimiento de la obligación (es decir, no siempre es un "no querer cumplir una obligación" sino un "querer hacer otra cosa que nos imposibilita de realizar nuestros deberes")[810].

2) División genérica

La división más importante del pecado lo distingue en **mortal y venial**, es decir, según que nos priva de la vida sobrenatural o simplemente la debilita. La gravedad o levedad de un pecado se denomina **especie teológica**.

(a) Doctrinas opuestas

A la distinción del pecado en mortal y venial se opuso, históricamente, el rigorismo de Calvino quien llegó a afirmar que "todo pecado es mortal, porque es rebelión contra la voluntad de Dios"[811]. Lo mismo sostuvo Bayo, por lo cual el Concilio de Trento condenó su proposición que decía: "ningún pecado es por naturaleza venial, sino que todo pecado merece la pena eterna"[812].

Actualmente, la oposición a la división tradicional se debe a razones contrarias, es decir, no a la tendencia a hacer de todo pecado un pecado mortal, sino de la tendencia a interpretar todo pecado como venial: "La enseñanza de la Iglesia sobre el pecado mortal –escribe García de Haro– es hoy objeto de ataques por parte de algunos. Afirman que la distinción entre pecado mortal y venial habría sido artificiosamente introducida por los moralistas, especialmente por los escolásticos y los teólogos que les han seguido. La Biblia y los Padres habrían puesto en guardia frente a ciertos pecados que alejan más de Dios; pero la distinción entre pecados que deben ser confesados (mortales) y que puede ser confesados (veniales) les sería ajena. Ciertas corrientes rigoristas, añaden, tanto católicas como calvinistas, habrían luego identificado el pecado grave con el mortal, intranquilizando muchas conciencias e introduciendo el equívoco de que los pecados veniales no podían ser graves o serios. En fin, sería inadmisible la facilidad con que la doctrina tradicional juzga que se cometen culpas mortales: ningún pecado aislado, aun en materia grave, sería habitualmente mortal; ningún pecado de debilidad lo sería tampoco; no se podrían cometer en la adolescencia, etc."[813].

De ahí que algunos teólogos, pareciéndoles inadecuada esta división bipartita tradicional (mortal-venial), hayan avanzado otro tipo de divisiones, como por ejemplo:

-La división **tripartita** entre pecado **venial, grave y mortal** (o venial, grave venial y grave mortal). Tal es el caso de Boelaars cuya doctrina resume Vidal: "otros distinguen los pecados graves en: graves 'mortales', que corrompen profundamente la estructura espiritual (por ejemplo, homicidio, adulterio, robo grande) y graves 'veniales' (los que comete el cristiano que se confiesa con frecuencia, pero que

[809] Cf. I-II,72,7.
[810] Cf. I-II, 71, 5.
[811] Calvino, *Institutio religionis christianae*, 2, c.8, n. 59.
[812] DS 1920.
[813] R. García de Haro, *Cristo...*, op. cit., p. 150.

se ve en condiciones especiales; por ejemplo masturbación y onanismo conyugal). Los 'mortales' impedirían el acceso a la Eucarístía. Los graves serían 'veniales' por el deseo continuo de toda recepción singular de la Eucaristía"[814]. Con matices propios proponen divisiones semejantes Häring[815], el Catecismo Holandés, Schoonenberg[816], etc.

-La división **cuatripartita** de quienes distinguen entre pecado de muerte (sería la opción fundamental última e irrevocable en el momento de la muerte), pecado mortal (aquél que destruye la opción fundamental a favor de Dios, pero aún mientras estamos en camino por la vida), pecado grave (aquél que transforma profundamente una actitud sin destruir la opción fundamental positiva) y pecado leve[817].

En el fondo, estas distinciones **diluyen el concepto de pecado mortal** deslizando el concepto de la gravedad del pecado hacia la "opción fundamental" (ya sea llamada "opción fundamental", "pecado mortal" o "pecado de muerte"), dejando para el resto de los pecados un juicio indulgente[818].

(b) La enseñanza de la Iglesia

Las raíces escriturísticas de la división encuentran la expresión más clara en la primera Epístola de San Juan que distingue los pecados en: el pecado "que lleva a la muerte" y el pecado "que no conduce a la muerte": *"Si alguno ve a su hermano cometer un pecado que no lleva a la muerte, ore y alcanzará la vida... Hay un pecado de muerte, y no es éste por el que digo yo que ruegue.."*[819]. La distinción, sin embargo, no es específica sino **genérica** pero adecuada. Hemos ya dicho que Santo Tomás sostiene que no se trata de una distinción específica, sino esencial. Distan infinitamente uno del otro tratándose así de realidades formalmente distintas: "Cuando el alma por medio del pecado, se desordena hasta llegar a la separación del fin último al que está unida por la caridad, entonces se da el pecado mortal; por el contrario, cada vez que la acción desordenada permanece en los límites de la separación de Dios, entonces el pecado es venial"[820]. Juan Pablo II comenta estas expresiones de Santo Tomás diciendo: "Por esta razón, el pecado venial no priva de la gracia santificante, de la amistad con Dios, de la caridad ni, por lo tanto, de la bienaventuranza eterna, mientras que tal privación es precisamente la consecuencia del pecado mortal"[821].

Por eso, contrariando a quien sostiene otras divisiones, el Papa ha escrito: "... Queda siempre firme el principio de que la **distinción esencial** está entre el pecado que destruye la caridad y el pecado que no mata la vida sobrenatural; entre la vida y la muerte no existe una vía intermedia. Del mismo modo se deberá evitar reducir el pecado mortal a un acto de **opción fundamental** contra Dios, entendiendo con ello un desprecio explícito y formal de Dios y del prójimo. Se comete, en efecto, un pecado mortal también cuando el hombre, sabiendo y queriendo elige, por cualquier razón, algo gravemente desordenado. En efecto, en esta elección está ya incluido un desprecio del precepto divino, un rechazo del amor de Dios hacia la humanidad y hacia toda la creación: el hombre se aleja de Dios y pierde la caridad. La orientación fundamental puede pues ser radicalmente modificada por actos particulares... De la consideración de la esfera psicológica no se puede pasar a la constitución de una categoría teológica, como es concretamente la **opción fundamental** entendida de tal modo que, en el plano objetivo, cambie o ponga en duda la concepción tradicional del pecado mortal"[822].

---

[814] M. Vidal, op. cit., p. 479.

[815] Cf. Häring, *Libres y fieles*..., op. cit., p. 399 ss.; pp. 224-225.

[816] Cf. P. Schoonenberg, *El poder del pecado*, E. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1968, p. 39.

[817] Opinión sostenida por un grupo de moralistas de la Asociación de Teólogos Moralistas Españoles (Cf. M. Vidal, op. cit., p. 480).

[818] Vidal lo afirma con claridad: "En el replanteamiento actual de la distinción del pecado en mortal/venial se advierte cierta unanimidad en definir el pecado mortal en la perspectiva de la opción fundamental" (M. Vidal, op. cit., p. 476, donde envía a J. Fuchs). Häring señala por ello que "una opción fundamental de este tipo coincide con el concepto teológico de pecado mortal" (*Libres y fieles*..., op. cit., p. 224).

[819] 1 Jn 5,16; cf. RP, nº 17.

[820] I-II, 72, 5.

[821] RP, 17; Catecismo de la Iglesia Católica, nnº 1854-1855.

[822] RP, 17.

(c) El pecado mortal: noción y condiciones[823]

El pecado es mortal cuando separa del fin último del hombre, es decir, de Dios. Ahora bien, ¿cuáles son los elementos que determinan la mortalidad de un acto humano? La teología moral distingue tres condiciones esenciales: materia grave, advertencia perfecta y consentimiento pleno[824].

Materia grave. Todo pecado mortal requiere siempre materia grave **real** (es decir, grave objetivamente considerada) o al menos **subjetiva** (es decir, apreciada erróneamente como grave). "La materia grave es precisada por los Diez mandamientos"[825]. Así, es materia grave[826]:

-El objeto de las leyes morales relativas al bien supremo: Dios, y su gloria, la perfección del hombre y el orden moral como tal (por eso son objetivamente graves el odio a Dios, la blasfemia, la recusación del último fin moral y toda rebeldía directa y formal contra la ley moral como tal).

-El objeto de las leyes morales relativas a los bienes creados que son necesarios para la consecución del fin último: ante todo la misma naturaleza, y luego lo necesario para la paz en la sociedad.

Según la naturaleza de este objeto, la materia puede admitir, o no, grados; según esto se habla de:

-**Pecados que son siempre mortales por su materia** (mortales *ex toto genere suo*): son aquellos que no admiten levedad (parvedad) de materia, es decir, que basta que sean hechos con plena deliberación para que sean mortales (así, por ejemplo, la idolatría, la blasfemia, el homicidio, el aborto, los pecados contra la castidad). En ellos no cabe venialidad por parte de la materia (sí en cambio por razón de la imperfección de los elementos subjetivos del acto voluntario: razón y voluntad).

-**Pecados que no siempre son mortales** (mortales *ex genero suo*): son aquellos cuya materia es algo grave y prohibido, pero admiten parvedad, es decir, que en determinadas circunstancias la materia, en sí misma, representa algo leve (por ejemplo, el robo).

Advertencia perfecta. Es condición esencial para que haya pecado mortal, el que se advierta tanto la sustancia del acto que se hace (advertencia psicológica) cuanto su moralidad (advertencia moral)[827]. Recordemos simplemente que es suficiente la advertencia respecto de la causa que producirá el efecto pecaminoso, y que basta que sea una advertencia genérica de la malicia grave de la acción, aunque no sepa distinguir qué especie precisa de pecado es.

Consentimiento pleno. Esto quiere decir que se requiere la decisión personal de realizar u omitir el acto. Consentimiento pleno no indica, empero, un grado particular de malicia sino que exige tan sólo la libertad indispensable para que el acto sea humano[828].

---

[823] Cf. A. Royo Marín, *Teología Moral para seglares*, op. cit., T.I, pp. 195-197; Arregui-Zalba, *Compendio de Teología Moral*, Ed. El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao 1965, pp. 93-97.

[824] "Para que un *pecado* sea *mortal* se requieren tres condiciones: 'es pecado mortal lo que tiene como objeto una materia grave y que, además, es cometido con pleno conocimiento y deliberado consentimiento' (RP 17)" (Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1857).

[825] Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1858.

[826] Cf. Mausbach, I, p. 483.

[827] Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1859.

[828] "El pecado mortal... implica también un consentimiento suficientemente deliberado para ser una elección personal" (Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1859). Explica García de Haro: "La plenitud del consentimiento se da cuando la voluntad adhiere al objeto pecaminoso con fuerza substancialmente íntegra, sea por elección o consintiendo a un movimiento pasional desordenado. De ordinario, realizamos nuestros actos con plenitud de consentimiento a menos que intervenga uno de los obstáculos al voluntario: violencia, ignorancia invencible, miedo o pasiones que priven del uso de la razón: en suma, siempre que hubo plena advertencia y no medió violencia. Es importante subrayar que la plenitud de consentimiento requerido es la substancial al acto libre, no la que accidentalmente puede completarla... La plenitud substancial de consentimiento no exige especial malicia de la voluntad. Para cometer un pecado mortal basta que el hombre quiera -con plena advertencia y perfecto consentimiento- un acto que es pecado grave objetivamente, aunque obra bajo el impulso de la pasión: por eso no basta la

(d) El pecado venial[829]

Etimológicamente venial se deriva de venia, perdón, y hace referencia al pecado que tiene en sí la causa del perdón y en cuanto tal no es digno sino de una pena temporal. La Sagrada Escritura testimonia en repetidas oportunidades la existencia de algunos actos que siendo pecaminosos no producen la separación de Dios o la muerte del alma[830].

San Agustín afirmaba: "aquellos que vieras hacer penitencia, cometieron crímenes, como el adulterio y otras obras inhumanas: por eso deben hacer penitencia. Pero si se tratase de pecados leves, para borrarlos basta la oración cotidiana"[831]. San Isidoro, resumiendo la tradición de la Iglesia distinguía entre *peccata graviora* y *peccata leviora*.

El Catecismo de la Iglesia Católica resume la enseñanza tradicional diciendo: "Se comete un pecado venial cuando no se observa en una materia leve prescrita por la ley moral, o cuando se desobedece a la ley moral en materia grave, pero sin pleno conocimiento o sin entero consentimiento. El pecado venial debilita la caridad; entraña un afecto desordenado a bienes creados; impide el progreso del alma en el ejercicio de las virtudes y la práctica del bien moral; merece penas temporales. El pecado venial deliberado y que permanece sin arrepentimiento, nos dispone poco a poco a cometer el pecado mortal. No obstante, el pecado venial no nos hace contrarios a la voluntad y la amistad divinas; no rompe la Alianza con Dios. Es humanamente reparable con la gracia de Dios..."[832].

La **esencia** del pecado venial la establece Santo Tomás por contraposición con el pecado mortal: así como el pecado mortal es el pecado que desordena la voluntad humana respecto de su fin último de un modo irreparable, el pecado venial es el pecado que **contiene cierto desorden de la voluntad, pero conservado el orden al fin último**[833].

¿Qué relación hay entre el pecado venial y el mortal? Santo Tomás indica los siguientes principios teológicos:

-El pecado venial puede ser dispositivo del pecado mortal no en el sentido de que prepare directamente a éste, sino en el sentido de que se comporta como causa que va anulando los saludables obstáculos que tenemos contra el pecado mortal (causa que el Aquinate llama a veces "removens prohibens"), es decir, en cuanto habitúa la voluntad a no someterse al orden debido en las cosas menores, dispone a ésta a que se sustraiga en el orden respecto al último fin[834].

-El pecado venial puede convertirse en mortal: no en el sentido de que aquello que es en cierto momento venial pueda ser mortal en otro, ya que difieren infinitamente; ni tampoco en el sentido de que la acumulación de pecados veniales puedan hacer un pecado mortal. Puede suceder solamente, en cuanto un pecado que es venial por su naturaleza puede ser mortal porque es constituido como fin último o en cuanto es ordenado a un pecado mortal como a su fin[835].

-Las circunstancias no pueden hacer que un pecado venial pase ser mortal mientras sean solamente circunstancias, como hemos expuesto en el tratado de los actos humanos, sino sólo en cuanto dejan de ser circunstancias para constituir parte especificativa de la sustancia del acto pecaminoso[836].

---

veleidad de "no querer pecar", pues de ordinario nadie obra mal queriendo en sí mismo el acto de pecar" (R. García de Haro, *Cristo, fundamento de la moral*, Ed. Internacionales Universitarias, Barcelona 1990, p. 149-150).

829 Cf. II-II, 88-89; McNichol, *The ultimate end of venial sin*, "The Thomist", 2 (1940), 373-409; Garrigou-Lagrange, R., *La fin ultime du péché véniel*, "Revue Thomiste", (1924), 313-317.

830 Así por ejemplo, Prov. 24,16: "Siete veces cae el justo y se levanta"; Eccle. 7,21: "No hay hombre justo sobre la tierra que haga el bien y no peque"; 1 Jn. 1,8: "Si decimos que no tenemos pecado, somos seducidos por él y la verdad no está en nosotros"; 1 Jn. 5,16, donde se habla del pecado que "no conduce a la muerte".

831 *De symb. ad Cateh.,* c.7.

832 Catecismo de la Iglesia Católica, nnº 1862-1863.

833 I-II, 88, 2.

834 I-II, 88, 3.

835 I-II, 88, 4.

836 I-II, 88, 5.

3) La distinción numérica de los pecados

Finalmente, la distinción numérica hace referencia a la **cantidad** (número) de pecados cometidos (sean de la misma especie como de diversa especie). El Concilio de Trento dice que hay obligación grave de confesar todos y cada uno de los pecados mortales todavía no confesados directamente[837].

Hay que decir, ante todo, que los pecados son numéricamente distintos cuando la voluntad los quiere en sí, esto es, de una manera aislada. Lo mismo se verifica para los actos internos que en cierto modo tienen un fin en sí mismos, como los pensamientos deshonestos o contra la fe. Estos constituyen un nuevo pecado cuando la voluntad los admite otra vez después de una completa interrupción psicológica.

Cuando la voluntad se propone un solo fin pecaminoso a través de una serie de actos (pensamientos, deseos y actos externos) todos ellos constituyen un solo pecado. Únicamente su interrupción moral por medio del arrepentimiento y la revocación libre del propósito pecaminoso rompe la continuidad y la unidad numérica (por ejemplo, quien codicia un bien ajeno, espía al dueño, traza planes para robarlo, pone los medios y finalmente lo roba, se acusa de modo suficiente si dice: "he robado una vez").

Por último, un solo acto físico puede encerrar virtualmente una pluralidad de pecados porque con un solo acto se pueden lesionar varios bienes moralmente protegidos. Así con una bomba puede asesinarse a varias personas, o con un pecado puede escandalizarse a varios sujetos.

3. COMPARACION Y GRAVEDAD[838]

Aún cuando todos los pecados mortales coinciden en quitar la vida del alma, sin embargo, no revisten todos el mismo grado de gravedad. Así lo afirma la Escritura, por ejemplo: "quien me entregó a ti, **mayor** pecado tiene" (Jn 19,11); "Mas yo os digo que todo el que se encolerizase con su hermano, será reo delante del tribunal; y quien dijere a su hermano 'raca', será reo delante del sanedrín; y quien le dijere 'insensato' (*nabal*, es decir, locura con sentido de depravación moral), será reo de la gehena del fuego" (Mt 5,22).

En el pasado algunos sostuvieron la perfecta paridad entre los diferentes pecados (así, por ejemplo, ciertos estoicos como Cicerón). Lo mismo repitió luego Joviniano, refutado por San Jerónimo y San Agustín[839]. Con razón destaca el Aquinate que esta afirmación teológicamente conduce a igualar todas las penas del Infierno[840]. Su error consistió en buscar la distinción entre los pecados sólo por parte de la privación y, sosteniendo que una privación no admite grados, llegaban a la antedicha conclusión.

El pecado es una privación, pero en cierto sentido se trata no de una privación pura, sino mixta[841]. La **privación pura, absoluta o simple** es la corrupción total de un ser, de modo tal que no deja nada del hábito opuesto, y en tal sentido no admite graduación alguna; así, por ejemplo, la muerte es privación pura de la vida, y las tinieblas son privación pura de la luz; por eso, el que ha muerto hace un año no es más cadáver que el que ha muerto hace una semana. En cambio, la **privación mixta o parcial** no es absoluta, sino que deja algo del hábito contrario, y en tal sentido admite gradación (un más o un menos) según lo que quede del hábito opuesto. Así sucede, por ejemplo, con la enfermedad, la fealdad, la deformidad, etc. Tal es el caso de los vicios y pecados: cuanto más quita la rectitud del acto, tanto más aleja de Dios como fin último, y por tanto más grave es e incurre en mayor reato.

La mayor o menor gravedad de los pecados puede establecerse según sus elementos internos y externos. Así pueden considerarse:

---

[837] Cf. DS 1707.

[838] Cf. I-II,73.

[839] Cf. San Jerónimo, *Adv. Iovin.*, 2, 18, 31; ML 23, 326.342; San Agustín, *De haeres*., 82; ML 42,45.

[840] Cf. la presentación y refutación en *De Malo*, q.2, a.9.

[841] Cf. I-II,73,2.

1) El objeto[842]

La primera fuente de diferenciación se toma a partir del objeto del acto pecaminoso. En los actos los **objetos** no sólo dan la especie moral, sino que también miden la gravedad objetiva. En efecto, mientras más elevado y universal es el objeto sobre el que versa un acto pecaminoso, más grave es el mismo porque el desorden moral es mayor según sea el bien conculcado. Así, es más grave el homicidio (que implica la injusta privación de la vida inocente) que el robo (que conlleva el despojo injusto de los bienes del prójimo), y el odio a Dios que el homicidio.

2) La virtud[843]

El segundo criterio puede tomarse de la dignidad de las virtudes contrariadas. Tanto la virtud como su vicio contrario versan sobre lo mismo, razón por la cual la gravedad objetiva puede determinarse según la virtud a la que se opone el pecado en cuestión: la virtud es más elevada según sea más elevado el objeto sobre el que versa; por tanto, el pecado o vicio que se le opone conculca un bien mayor. De este modo, a las mayores virtudes se oponen los pecados más graves. Así, por ejemplo, siendo la caridad hacia Dios la más importante de las virtudes, el odio a Dios será, por definición, el más grave de los pecados.

3) El placer[844]

En tercer lugar, según el deleite que producen los distintos pecados la gravedad será inversamente proporcional; es decir, que los pecados carnales son de suyo (o sea en abstracto y sin considerar circunstancias) menos graves que los pecados espirituales, por cuanto los pecados espirituales encuentran menor estímulo por parte de la concupiscencia que los pecados carnales y en tal sentido son más libres. Por eso, los primeros se encuadra dentro de los pecados de fragilidad; los segundos entre los pecados de malicia. Asimismo los pecados espirituales implican una mayor aversión, porque se oponen a lo que es de suyo mejor. Sin embargo, hay que destacar también que los pecados carnales son más torpes y se desarraigan más dificultosamente que los espirituales.

4) Las causas[845]

También hay que decir que el pecado es más grave cuanto mayor es su causa. Su **causa intrínseca** es la voluntad; por tanto, cuanto mayor es la voluntad de pecar tanto más grave es el pecado, pues cuanto más eficaz es la causa mayor es el efecto. Entre las **causas extrínsecas** la más importante es el fin, por eso mientras mayor sea la malicia del mismo, más grave será el pecado. En cambio, las influencias intrínsecas que disminuyen alguno de los elementos del acto voluntario (ignorancia, concupiscencia) disminuyen consecuentemente la gravedad del acto perpetrado.

5) Las circunstancias[846]

[842] Cf. I-II, 73, 3.
[843] Cf. I-II, 73, 4.
[844] Cf. I-II, 73, 5.
[845] Cf. I-II, 73, 6.
[846] Cf. I-II, 76, 7.

Ya hemos señalado, al hablar de los actos humanos, las influencias de las distintas circunstancias del acto. Algunas de ellas, dijimos, son **agravantes** del acto. En algún caso son "simplemente agravantes", es decir, que no llegan a cambiar la especie teológica del pecado; otras veces pueden mudar la misma especie teológica, haciendo que un acto de suyo leve, pase a ser pecado grave. También debemos mencionar las que mudan la especie moral, alterando el género del vicio, pudiendo en muchos casos transformar el pecado en un acto de suyo más grave (como, por ejemplo, en un asesinato la cualidad de la víctima puede hacer del homicidio algo más grave como infanticidio, parricidio, aborto, etc.).

6) Los daños consecuentes[847]

También los daños o consecuencias son criterios para medir la gravedad de un acto. Estos se toman en cuenta sólo cuando son intentados y previstos, o al menos previstos aunque no intentado (se sobreentiende que pueden evitarse pero no se ponen los medios para ello); en cambio, no influyen moralmente en el acto cuando no son ni previstos ni intentados; la relación en este último caso es simplemente fortuita.

7) Las cualidades[848]

Finalmente señalamos como criterio para medir la gravedad del pecado, la dignidad del ofendido y la condición del ofensor: la dignidad de la persona contra quien se peca aumenta la malicia del pecado, porque la condición de la persona injuriada pertenece al objeto de la injuria, y por eso podemos decir que un pecado contra Dios es más grave que un pecado contra el prójimo. Del mismo modo la condición del que peca puede agravar la malicia del acto, en cuanto las personas espirituales disponen de mayores remedios para no pecar por las gracias que han recibido. Lo mismo puede decirse respecto del escándalo que puede derivarse del pecado de una persona notoria y pública.

4. EL SUJETO DEL PECADO

Es evidente que el sujeto del pecado es el hombre (sujeto *quod*). La pregunta principalmente inquiere por la potencia en la que radica el pecado (sujeto *quo*).

1) La voluntad[849]

El pecado radica propia y primordialmente en la voluntad torcida. En efecto, es un acto inmanente del hombre y en cuanto tal su sujeto no puede ser otro que la potencia que es principio del acto. Tratándose de un acto voluntario, su principio es propiamente la voluntad (el acto voluntario es "aquél que procede de un principio intrínseco, voluntad, con conocimiento del fin"). La voluntad es pues el **sujeto principal** del pecado en cuanto "toda acción se atribuye más al agente primero y principal que al instrumento"[850].

Esto se ve principalmente en aquellos actos pecaminosos que son propios de la misma voluntad. Los principales son el mal deseo y el gozo pecaminoso.

[847] Cf. I-II, 76, 8.
[848] Cf. I-II, 73, 9-10.
[849] Cf. I-II, 74, 1-2.
[850] Cf. De Malo, q.7, a.6.

(a) El **mal deseo** es la apetencia deliberada de una cosa mala (con carácter de futuro). Es eficaz cuando hay intención de ejecutarlo cuando sea posible (y en tal caso es llamado **mal propósito**); es ineficaz si no hay intención de ejecutarlo (y así es sólo una veleidad).

(b) El **gozo pecaminoso** consiste en recordar con delectación los pecados cometidos o en el pesar de no haberlos cometido. Sin embargo, aunque de modo derivado, puede hablarse también de actos pecaminosos en las otras potencias del hombre, tanto internas (inteligencia, memoria, fantasía) cuanto externas. En efecto, así como se dicen voluntarios no solamente los actos elícitos de la voluntad sino también los actos que emanan bajo el **imperio** de la voluntad (el caminar y el movimiento de la mano que escribe o aprieta un gatillo son actos voluntarios), también pueden llamarse pecados a los mismos. En tal sentido los actos realizados bajo el imperio de la voluntad son también sujetos del pecado así como son sujetos de la voluntariedad.

2) La razón[851]

Se habla muchas veces de ignorancia culpable, error doloso, etc. ¿En qué sentido, puede considerarse a la razón como sujeto del pecado?

Es evidente que sólo puede hablarse de pecado en la inteligencia sobreentendiendo la voluntariedad del acto intelectivo: "entendemos porque queremos"[852]; entonces pecamos entendiendo porque –y en la medida en que– queremos usar nuestra razón pecaminosamente. En este sentido pueden distinguirse un uso pecaminoso de las dos funciones de la razón:

(a) En su aspecto contemplativo, la razón tiene como fin el conocimiento de la verdad[853]. Respecto de esta dimensión se habla de pecado en la medida en que una persona carezca voluntariamente de un conocimiento obligatorio para él (ya provenga de la voluntad que rechaza positivamente dicho conocimiento; ya sea que provenga de la negligencia o tibieza en buscar los medios para alcanzar tal conocimiento). Así se habla de ignorancia vencible, culpable, e ignorancia afectada.

(b) En su función práctica es rectora, dictando la norma de la conducta humana mediante los actos de consejo, deliberación e imperio prudencial[854]. En este aspecto se puede hablar de pecado en la medida en que –sea por negligencia o afectación positiva– la razón impere movimientos desordenados o no los coarte después de deliberados. En relación con esto Santo Tomás coloca como propio de la razón el pecado de **delectación morosa**[855]; ésta consiste, precisamente, en la tardanza de la razón que, advirtiendo los movimientos desordenados de la sensualidad, no los desecha inmediatamente.

3) La sensualidad[856]

Siguiendo los mismos principios hay que afirmar que los movimientos de la sensualidad son pecaminosos en la medida en que la sensualidad sea asumida por la voluntad libre.

Es de fe que el bautismo borra el pecado original pero deja aquello que la teología denomina el ***fomes peccati*** (estímulo o inclinación hacia el pecado), o también "concupiscencia". Lutero la calificó como propiamente pecaminosa, identificándola con el pecado original, lo que le llevó a negar la efectividad del bautismo respecto del pecado de Adán. Contra él, el Concilio de Trento afirmó que el "fomes" es dejado por Dios para la batalla del cristiano sobre la tierra (**ad agonem**)[857], y por tanto no puede ser nocivo para el que no consiente y para el que la rechaza virilmente por la gracia de Cristo. El mismo Concilio aclara que si bien el Apóstol San Pablo la llama a veces "pecado", no lo es en el

[851] Cf. I-II, 74, 5-10.
[852] Cf. De malo, 6.
[853] Santo Tomás designa esta función, usando la terminología agustiniana, como "razón superior".
[854] Santo Tomás, siempre con la terminología de San Agustín, llama a este aspecto, "razón inferior".
[855] Cf. I-II, 74, 6.
[856] Cf. I-II, 74, 3-4.
[857] Cf. DS 1510/787 a 1516/792, especialmente el canon 5.

sentido de un verdadero pecado sino en cuanto nace del pecado original y en cuanto inclina al pecado actual.

Parte de la confusión sobre la auténtica doctrina católica se debe a la falsa identificación de los distintos sentidos del término "concupiscencia" en el vocabulario teológico. Santo Tomás indica en sus obras tres acepciones diversas del concepto:

(a) El acto por el cual la voluntad se dirige hacia un objeto ilícito y desordenado; en este caso se trata de un pecado positivo y actual y se identifica con el mal deseo de algo ilícito del que ya hemos hablado.

(b) Se indica también con este término a la delectación sensual que acompaña al acto de la generación, cuando llega a oscurecer la razón; en este caso es el efecto del pecado, pues sin el pecado original la delectación del acto sexual habría sido ordenada, sin pervertir el uso de la razón.

(c) Finalmente, el término también indica el **desarreglo habitual** que, como efecto del pecado original, reina en las potencias apetitivas del alma y por el cual cada potencia tiende espontáneamente a su bien propio independientemente del bien total del hombre; en el estado de justicia original, gracias al don de integridad, cada potencia tendía a su objeto en la medida proporcionada al bien integral de la persona[858]. Este desarreglo habitual de las potencias inferiores respecto de la voluntad es propiamente el "fomes peccati". Se sobreentiende así que sea sujeto del pecado sólo de **modo dispositivo** y, por tanto, no en sentido propio; sólo por la intervención de la voluntad el desorden sensitivo se transforma en un acto voluntario desordenado.

4) Los pecados sociales y las estructuras de pecado[859].

En gran parte de la teología moral contemporánea el tema que venimos examinando ha sido desplazado hacia la problemática del llamado "pecado de estructuras", "pecado de la colectividad", "pecado social" o "situación de pecado"[860]. Así en la "teología política" de Metz[861] y en la "teología de la liberación" de Gutiérrez[862]. Para estos autores, el pecado radica en ciertas estructuras o sistemas de opresión y la liberación del pecado no es otra que la liberación de tales estructuras mediante el empleo y práctica (por lo general) de la metodología marxista.

Frente a esto debemos reconocer que la expresión "pecado social" admite numerosas aplicaciones, como observa Juan Pablo II[863]. Ante todo puede indicarse con este nombre la otra cara del misterio de la comunión de los santos. En este sentido se aplica a todo pecado, ya que así como todo acto bueno eleva a toda la Iglesia, así el alma que peca se abaja a sí misma y consigo abaja de algún modo a la Iglesia y al mundo entero. En segundo lugar, se aplica más propiamente a los pecados que por su objeto constituyen específicamente una agresión directa contra el prójimo y contra el bien común de la sociedad (homicidio, robo, aborto, escándalo, eutanasia, fraude, leyes injustas). En tercer lugar, puede aplicarse a las relaciones pecaminosas entre distintas comunidades humanas, como agresiones injustas, discriminaciones, odios étnicos, condicionamientos económicos, demográficos e incluso religiosos aberrantes. En cuarto lugar, puede hablarse de ciertos sistemas (económicos, políticos, culturales) que

---

858 Cf. I,95,2.

859 Cf. A. Sarmiento, *La naturaleza del pecado social*, en: William May, *Principios de vida moral*, Ed. Internacionales Universitarias, Pamplona 1990, pp. 143-151; Victorino Rodríguez, *El pecado colectivo. Existentia y naturaleza*, en: "Sapientia", 195-196 (1995), pp. 107-114.

860 Cf. por ejemplo la posición de M. Vidal: "La teología tradicional consideró el pecado mortal actual e individual como la forma primera de la culpabilidad. Ello supone una opción de carácter individualista (frente a la opción comunitaria) y de preferencia por la acción singular y concreta (frente a la opción estructural). Creemos que se puede y se debe replantear esta orientación clásica. Por eso nos inclinamos por otra opción: la de considerar como 'primer analogado' de la culpabilidad al pecado comunitario y estructural" (M. Vidal, op. cit., p. 450).

861 J. B. Metz, *Teología del mundo*, Ed.Sígueme, Salamanca, 1971.

862 Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1973.

863 Cf. RP 16.

propician o favorecen el pecado de los individuos, que se inspiran a ideas filosóficas falsas (sistemas ateos, materialistas, hedonistas).

Sin embargo, en todos estos casos, se trata siempre de personas pecadoras, que viven en pecado, que empujan al pecado, que imponen medidas injustas: "en el fondo de toda situación de pecado hallamos siempre personas pecadoras"[864]. Por eso el Magisterio sin titubeos afirma que "no es legítimo ni aceptable un significado de *pecado social* (por muy usual que sea hoy en algunos ambientes) que al oponer, no sin ambigüedad, pecado social y *pecado personal*, lleva más o menos inconscientemente a difuminar y casi a borrar lo *personal*, para admitir únicamente culpas y responsabilidades *sociales*"[865].

Además, por otro lado, aun considerando el último sentido que hemos dado al término, es decir, aplicado a sistemas políticos, culturales o económicos que son expresión u ocasión de pecado, queda siempre salva la libertad de la persona humana frente a ellos: el acto interno de la voluntad no puede ser violentado. Afirmar lo contrario rebaja la dignidad de la persona humana: "El pecado, en sentido verdadero y propio, es siempre un acto de la persona, porque es un acto libre de la persona individual, y no precisamente de un grupo o de una comunidad"[866].

Por tanto, en este punto deben evitarse dos extremos. Por un lado, negar toda dimensión colectiva y social al pecado –a menos a algunos pecados– por otra parte, despersonalizar el pecado. Como explica Victorino Rodríguez, existen pecados verdaderamente sociales (porque son pecados en sentido analógico, lo cual no equivale a "sentido metafórico"[867]). El pecado social es pecado de la persona (eso no se discute) pero de la persona solidaria y comunicada, de las personas en cuanto constituyen entre sí una unidad de orden; es decir, en cuanto están dinámicamente correlacionadas.

Esta incidencia de lo personal pecaminoso en lo social tiene su razón de ser en la naturaleza social del hombre. En estas acciones el hombre obra pecaminosamente en solidaridad con otras personas corresponsables con él en dicha acción. Es una universalización de cooperación al mal.

Este pecado tendrá, por tanto, una auténtica especificidad, distinta del pecado puramente personal o privado. Estos pecados no se diluyen en el anonimato sino que inciden sobre todas y cada una de las personas que cooperan socialmente en él. Incluso tendrán sus propias circunstancias: algunas agravantes (por ejemplo, el escándalo público) y otras atenuantes (por menor reflexión personal, pérdida del sentido social del pecado, etc.).

5. LAS CAUSAS DEL PECADO[868]

Siendo el pecado un acto voluntario desordenado, podrán considerarse como posibles causas del pecado aquellas que puedan intervenir desordenando los elementos de este acto voluntario, es decir, sobre la inteligencia y la voluntad. Tenemos que distinguir a este respecto varias influencias causales posibles.

1) Causas internas del pecado

Se colocan adecuadamente tres causas interiores del pecado, a saber, la **ignorancia** por parte de la razón, la **pasión** por parte del apetito sensitivo y la **malicia** por parte de la misma voluntad.

(a) La ignorancia[869]

La ignorancia puede ser causa del pecado en la medida en que ella misma sea culpable, es decir, en cuanto se presente como carencia de un conocimiento debido y provenga ya sea de la negligencia en

[864] RP 16.
[865] Ibid.
[866] Ibid.
[867] Como piensa por ejemplo José Sagüés, S.J. en "Estudios Eclesiásticos" XXXVI (1961), p. 304,
[868] Cf. I-II, 74-84.
[869] Cf. I-II, 76.

adquirirlo, ya sea de la expresa voluntad de encontrarse en tal estado para pecar más tranquilamente. En este último caso, la voluntad del pecado es incluso mayor; así afirma el Catecismo: "La ignorancia afectada y el endurecimiento del corazón no disminuyen, sino aumentan, el carácter voluntario del pecado"[870].

En cambio, si la ignorancia fuese involuntaria podría disminuir (y tal vez en algún caso excusar) la imputabilidad de una falta grave, pero, como señala el mismo Catecismo, "se supone que nadie ignora los principios de la ley moral que están inscritos en la conciencia de todo hombre"[871].

Sobre los principios que rigen la ignorancia culpable nos remitimos al tratado de los actos humanos.

(b) Las pasiones[872]

Las pasiones son causa del pecado en la medida en que pueden influir sobre la voluntad. La relación de las pasiones con la voluntad es doble, como se vio en el tratado correspondiente: por un lado la voluntad puede excitar una pasión en orden a intensificar un acto (pasión consecuente), y por otro la voluntad puede sucumbir ante el influjo de una pasión (pasión antecedente). En el primer caso, la pasión es más bien efecto del pecado, es decir, del acto voluntario que la origina; en el segundo, la pasión es de algún modo causa del acto, pero sólo será causa de pecado en la medida en que la voluntad no se oponga a ella, o no se oponga cuanto debe, o simplemente la secunde de modo total. El influjo de la pasión se ejerce propiamente sobre el juicio práctico de la razón.

Recordemos que el hombre se dirige en su obrar por una doble ciencia: la ciencia universal o conocimiento de los principios (de la ética cristiana o de la moral natural) y la ciencia particular que a través de la prudencia aplica los principios a los casos concretos. El hombre dominado por la pasión, sin perder el conocimiento universal se ve impedido se ve impedido de obrar conforme al mismo en su aplicación práctica.

(c) La malicia[873]

Se dice que se peca por malicia cuando la voluntad se mueve a sí misma al mal[874], es decir, no por incentivo de la pasión o por algún impulso extrínseco. Ahora bien, la voluntad es apetito de bien; por tanto sólo puede apetecer un mal en cuanto ve en él algo de bien. Se dice de este modo que la voluntad peca de malicia cuando elige un bien inferior sabiendo que la aparta de su fin último y a pesar de eso lo acepta. Por ejemplo cuando ama más un bien temporal (riquezas, placeres, etc.) que un bien espiritual (el orden de la razón, de la caridad, Dios mismo). Elige en cierto sentido la privación del bien real por el aparente[875]. Psicológicamente el pecador desearía gozar un placer temporal sin perder la felicidad real y eterna; pero puesto en la disyuntiva prefiere pecar contra Dios que privarse del placer concreto[876]. Estos pecados son más graves que los pecados de flaqueza (procedentes de la inclinación pasional) pues son más libres y voluntarios[877].

Santo Tomás señala como pecado de malicia principalmente al que procede de la inclinación de los hábitos malos (vicios). Los vicios, como las virtudes, son hábitos electivos (es decir, que influyen potenciando la elección de la libertad respecto de los objetos propios del hábito en cuestión), y se comportan como segunda naturaleza. Por eso los actos que proceden de estos hábitos son máximamente elegibles y amables para el vicioso. Esta es la razón de la malicia del acto vicioso: el acto realizado es plenamente elegido, querido y ejecutado con facilidad y delectación.

---

[870] Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1859; cf. Mc 3,5-6; Lc 16,19-31.

[871] Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1860.

[872] Cf. I-II, 77.

[873] Cf. I-II, 78.

[874] Santo Tomás cita el texto de Job 34,27: "a propósito (quasi de industria) se apartaron de Dios, y no quisieron entender sus caminos".

[875] Cf. I-II, 78, 1.

[876] Cf. I-II, 78, 1 ad 2.

[877] Cf. I-II, 78, 4.

2) Las causas externas del pecado.

Hay que examinar varias posibles causas externas para determinar si influyen o no sobre el pecado del hombre.

(a) Dios y el pecado[878]

Todas las corrientes maniqueas, deterministas y predestinacionistas que han negado la libertad humana, atribuyen como consecuencia la causalidad del pecado a Dios. El Concilio Tridentino condenó el predestinacionismo de algunas posiciones de la Reforma que atribuía a Dios la formalidad propia del pecado[879]. ¿Cómo explicar, entonces, que la Sagrada Escritura atribuya a Dios ciertos actos que parecieran ser la causa del pecado, como por ejemplo, el endurecimiento del corazón en algunos pecadores; así Is 6,10: *Endurece el corazón de este pueblo y tapa sus oídos*; Rom 9,18: *Del que quiere se apiada, y al que quiere endurece*?

Debemos decir, a este respecto, que si bien cuanto hay de material, de positivo en todo acto (incluido el pecado), se reduce necesariamente a Dios como primer principio del ser[880], sin embargo, la deformidad adjunta a ese acto, lo que hace que el mismo sea precisamente pecado (y por tanto constituye la formalidad del pecado), no puede atribuirse a Dios en modo alguno. Que Dios sea causa del pecado en este sentido es imposible con **imposibilidad metafísica**[881]. Dios no puede mover sino en orden a Sí (todo agente obra por un fin, y Dios constituye su propio fin). El pecado comporta una falta de orden hacia Dios como último fin. Por tanto, la conclusión es evidente. Lo contrario equivale a la negación de Dios: Dios no puede obrar en contra suya. Como enseña la Iglesia: "Dios no es de ninguna manera, ni directa ni indirectamente, la causa del mal moral. Sin embargo, lo permite, respetando la libertad de su creatura, y, misteriosamente, sabe sacar de él bien..."[882].

En cuanto al "endurecimiento del corazón" y la "ceguera de la inteligencia" de las que habla la Escritura, hemos de distinguir con el Angélico dos elementos[883]: por un lado, el movimiento del alma que se adhiere al mal y se aparta de la luz divina; lo cual no lo puede causar Dios, ya que, como hemos dicho, no es causa del pecado en lo que tiene de desorden respecto de Dios; por otra parte, la sustracción de la gracia, de la que se sigue que la inteligencia no sea iluminada para vivir rectamente (ceguera) y su corazón no sea ablandado para el bien querer (endurecimiento). Esto es causado por Dios en cuanto por propia decisión no envía su gracia a quienes ponen obstáculo. El obstáculo es la malicia del pecado, que es la causa meritoria de la ceguera[884].

(b) El Diablo como causa del pecado[885]

La Sagrada Escritura afirma expresamente que el Demonio nos induce a pecar. San Pablo dice, en efecto, "no es nuestra lucha contra la carne y la sangre, sino contra principados, potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires" (Ef 6,12). Y San Pedro: "Estad alertas, vuestro adversario, el diablo, como león rugiente, anda rondando buscando a quien

---

[878] Cf. I-II, 79.

[879] "Quien dijere que no está en las manos del hombre torcer sus caminos, sino que las malas obras, lo mismo que las buenas son efecto de Dios, no solo en cuanto lo permite, sino propiamente y per se, de modo que se le adjudique como obras suyas no menos la traición de Judas que la conversión de San Pablo, sea anatema" (DS 1556).

[880] Cf. I-II, 79, 2.

[881] Cf. I-II, 79, 1.

[882] Catecismo de la Iglesia Católica, nº 311; el Catecismo envía, a su vez, a San Agustín (Lib., 1,1,1) y Santo Tomás (I-II,79,1).

[883] Cf. I-II, 79, 3-4.

[884] Cf. I-II, 79, 3 ad 3.

[885] Cf. I-II, 80; De malo 3; un libro clásico muy completo es el de Corrado Balducci, *Los endemoniados hoy*, Ed. Marfil, Valencia 1965 (importante para discernir la influencia diabólica de la posesión y de los fenómenos puramente psicológicos o metapsíquicos)

devorar" (1 Pe 5,8). El diablo es llamado por eso "el enemigo", "el tentador"[886]. Sin embargo, también en la Escritura queda de manifiesto que en la tentación nuestra libertad es colaboradora del pecado, como lo prueba el castigo de Eva tras la seducción, la victoria de Job y la exhortación de San Pedro: "resistidle firmes en la fe" (1 Pe. 5,9).

Siendo el pecado un acto voluntario hay que tener en cuenta que ningún factor fuera de la misma voluntad puede influir sobre él. Queda salvaguardada así la substancial libertad de cada acto plenamente humano. Pero, permanece la posibilidad de hablar de algún modo de moción externa de la voluntad; influencia que se ejerce **mediante** el objeto al que la voluntad tiende como fin, y así puede decirse que nos mueve al pecado el objeto pecaminoso que atrae nuestra sensibilidad y voluntad, la persona que **nos ofrece** el objeto de pecado, y quien **nos persuade** de que algo pecaminoso es bueno, es decir, tiene razón de apetecible.

Teniendo esto en cuenta, debemos afirmar que el diablo no es causa directa y suficiente del pecado, sino sólo indirecta; esto es, por modo de persuasión o proposición del pecado.

La instigación del demonio puede realizarse tanto de un modo exterior cuanto interiormente[887]. La naturaleza corporal obedece a los espíritus angélicos en cuanto al movimiento local, afirma el Aquinate[888]; y en tal sentido el espíritu diabólico puede actuar sobre nuestros sentidos materiales, ya sea sobre nuestra imaginación, ya sea sobre el apetito suscitando algunos movimientos pasionales. Es también a través de su influencia sobre los sentidos que puede llegar –indirectamente– al entendimiento.

La más completa descripción de la psicología de la tentación es la que se contiene en los primeros capítulos del Génesis; a ella pueden reducirse todas las tentaciones humanas. Podemos observar en el relato bíblico los siguientes pasos[889]:

1º **Primera insinuación**: *¿Así que Dios os ha mandado que no comáis de ningún árbol del Paraíso?* (Gn 3,1). Aún no comienza la tentación, pero el diablo lleva la conversación al terreno que le conviene. Lo hace generalmente con un sofisma, un pseudo razonamiento que falsea la voluntad de Dios o las exigencias de la naturaleza humana.

2º **La respuesta del alma**: *Y **contestó** la mujer a la serpiente...* (Gn 3,2). Si el alma no acepta el diálogo, la tentación queda abortada en su misma preparación; si acepta, en cambio, el falso argumento, se procede directamente a la tentación.

3º **Proposición directa del pecado**: *Y dijo la serpiente: No, no moriréis; es que Dios sabe que el día que de él comáis se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal* (Gn 3,4-5). Al ceder terreno el alma, el demonio toma audacia para proponer directamente el delito. Presenta el pecado acompañado del panorama deslumbrador de sus efectos inmediatos.

4º **Seducción y vacilación**: *Vio, pues, la mujer que el árbol era bueno para comer, hermoso a la vista y deseable para alcanzar sabiduría...* (Gn 3,6a). El alma se turba y vacila, quisiera no ofender a Dios, pero al mismo tiempo, el objeto del pecado ejerce su propia acción luego que el demonio ha señalado sus cualidades.

5º **El consentimiento**: *Y tomó de su fruto y comió, y dio también de él a su marido* (Gn 3,6b). La voluntad acepta y ella misma, en este caso, se convierte en propagadora de la tentación.

6º **Desilusión**: *Entonces, se abrieron los ojos de ambos, y viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores* (Gn 3,7). Inmediatamente tras la consumación se experimenta una gran decepción, que sumerge al alma en la realidad vacía del pecado. Los ojos se abren para ver su vergüenza y no la sabiduría prometida.

7º **Vergüenza y remordimiento**: *En seguida oyeron los pasos de Dios que se paseaba por el jardín al fresco de la tarde, y se escondieron de Dios... Pero Dios llamó a Adán diciendo: Adán,*

---

[886] Cf. Mt 13,39; 1 Tes 3,5. En el Antiguo Testamento es particularmente elocuente el libro de Job y los primeros capítulos del Génesis.

[887] Cf. I-II, 80, 2.

[888] Cf. I, 110, 3.

[889] Cf. A. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana*, B.A.C., Madrid, 1960, pp. 302-305.

¿dónde estás? (Gn 3,8). Es el reproche inmediato de la conciencia del hombre que ha traicionado la regla que tiene grabada en su interior o una ley positiva de Dios.

(c) El hombre como causa del pecado

El hombre puede ser causa del pecado de otro hombre de varios modos: en cuanto transmisor del pecado original, en cuanto causa de escándalo o empujando directamente al pecado ajeno.

a. El pecado original[890]

Ante todo, puede decirse que el hombre es causa del pecado de otro hombre por medio de la misma **generación carnal**[891], ya que tal es el modo de transmisión del **pecado original**: "... Por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte" (Rom 5,12).

La doctrina de la Iglesia sobre el pecado original puede resumirse en las siguientes afirmaciones[892]:

-Adán transmitió el pecado original –con sus secuelas– a todo el género humano[893].

-No se transmite por imitación sino por propagación o generación, de modo que realmente está presente o inhiere en cada hombre como propio[894].

-También inhiere en los niños, no sólo de los infieles sino también de los fieles cristianos que engendran después de bautizados[895].

-El pecado original es verdaderamente pecado y verdadera culpa y no sólo reato de pena[896].

-Consecuentemente es realmente voluntario, también en los niños, pero no con voluntad personal de los mismos, sino por razón del origen o por relación a la voluntad del pecado original originante[897].

-Finalmente, el pecado original difiere del pecado actual por razón de la culpa o consentimiento y por razón de la pena[898].

La gran intuición teológica de San Agustín y San Anselmo, recogida y reelaborada por Santo Tomás, trata de explicar esta influencia de Adán sobre el resto del género humano, acuñando el concepto de "pecado de naturaleza" como complemento de "pecado personal": el pecado de Adán es un desorden voluntario que privó al primer hombre de los dones que poseía no sólo a título personal sino como Cabeza del género humano, es decir, para transmitir a toda su descendencia. Al ser privación de algo perteneciente a la naturaleza, ésta, después de la caída, será transmitida en el nuevo estado en que se encuentra (es decir, caída). Por eso puede decirse con Santo Tomás que en la transmisión del pecado original "la persona infectó la naturaleza, es decir Adán pecando vició la naturaleza humana; pero en los demás la naturaleza viciada inficionó la persona..."[899].

La esencia de su razonamiento puede expresarse del modo siguiente: los que descienden de Adán por vía de generación natural activa participan por modo de sujeto la voluntariedad y culpabilidad de su primer pecado, **del mismo modo** como todas las potencias humanas que son movidas por el imperio activo de la voluntad participan por modo de sujeto la voluntariedad y culpabilidad del pecado actual de la misma voluntad. Ahora bien, todas las potencias humanas movidas por el imperio activo de la voluntad participan verdadera e intrínsecamente por modo de sujeto la voluntariedad y culpabilidad del pecado actual de la voluntad. Por tanto, lo mismo ocurre con todos los descendientes de Adán respecto de su primer pecado.

---

[890] Cf. I-II, 81-83.

[891] Cf. I-II,81, introducción.

[892] Cf. además de las referencias particulares, una exposición completa en en Catecismo de la Iglesia Católica nnº 402-409.

[893] Cf. DS 239, 621, 1512, 1347.

[894] Cf. DS 1513, 1523.

[895] Cf. DS 1514, 1006-1008, 685; Dz (3ª edición, solo en español: 102)

[896] Cf. DS 728, 372, 1512, 1515-1520.

[897] Cf. DS 1947-1949.

[898] Cf. DS 780, 854ss, 1304ss, 2626.

[899] Ad Rom., XII, I, nº 966.

En cuanto a la **esencia** de este pecado, Santo Tomás afirma que se trata de un hábito entitativo, ante todo porque se opone a la justicia original, la cual era cierto hábito entitativo (por ejemplo, los dones de inmortalidad e integridad, que eran parte de la justicia original, son disposiciones entitativas y no operativas; y con mayor razón la gracia santificante). Asimismo, como en la justicia original se distinguen dos elementos constitutivos, uno formal (la rectitud de la parte superior respecto de Dios garantizada por la gracia) y otro material (la rectitud de la parte inferior del hombre respecto de las potencias superiores del hombre), así, de modo proporcional habrá que poner dos elementos constitutivos en el pecado original y contrarios a los de la justicia original. Tales serán: como *elemento formal* la carencia de la rectitud de la parte superior del hombre respecto de Dios, o sea, la carencia de la gracia santificante; como *elemento material* la carencia de la rectitud de las potencias inferiores del hombre respecto de las potencias superiores.

Esto se encuentra ya en San Alberto Magno cuando escribe: "Sobre este punto muchos han escrito diversamente al punto tal de no concordar unos con otros; pero el camino más simple por el que podemos salir de este problema es decir que en el pecado original hay algo que se comporta como material y algo que se compota como formal. Lo *material* en el pecado original es la fealdad de la concupiscencia o corrupción del vicio...; lo *formal* en cambio es la carencia de la justicia debida. La naturaleza perdió la justicia, que le era propia y en la cual había sido creada, para todos aquellos en quienes se exige, como dice Anselmo; por tanto, según puede colegirse de las palabras de Anselmo, puede definirse así: el pecado original es 'la inclinación a todo mal con la carencia de la justicia debida'. Esta definición pertenece a algunos antiguos Doctores, pero ha sido extraída de Anselmo. En cuanto dice: '*inclinación a todo mal*', quiere decir *inclinación* a la conversión al bien conmutable y no *conversión*, porque lo que es original no tiene la conversión sino *en potencia*... La *aversión*, en cambio, la tiene *en acto* y esto se expresa al decir 'carencia de la justicia'. Si se dijera que es 'sólo carencia' de la justicia, se estaría expresando sólo la pena de daño; pero en cuanto se añade 'debida', se indica la razón de la culpa..."[900].

b. El escándalo[901]

Un hombre también puede ser causa del pecado de otro a través del pecado de escándalo. Etimológicamente indica el obstáculo que se coloca en una senda con el peligro de que alguien tropiece en él, siendo así desviado o herido en el camino. En **sentido estricto** se define como: **un dicho o hecho menos recto que proporciona al prójimo ocasión de pecado**.

El escándalo se divide en **activo** y **pasivo**. Se llama activo al hecho que escandaliza, y pasivo al pecado ocasionado por el ejemplo o dicho de otra persona. También se divide en directo o indirecto.

-El **activo**, a su vez, se divide en escándalo **teológico** y escándalo **práctico**. El **teológico** es aquel por el que se induce a una persona a un error en la fe o en la ley moral (por ejemplo, si un hospital católico hace abortos, produce escándalo teológico haciendo pensar que el aborto está permitido por la moral). El escándalo **practico** o **simple** es aquel por el que se induce a otro a que peque, pero sin comprometer su juicio práctico (por ejemplo, la mujer mal vestida provoca a pecar, pero esto no induce a pensar que eso está bien).

-El **pasivo** es la mala acción que comete el prójimo a raíz del mal ejemplo dado por otro (o sea, a raíz del escándalo activo). Este se llama **provocado**, cuando lo ocasiona un acto ajeno que directa o indirectamente es escandaloso; o **no provocado**, es decir, cuando la acción del que escandaliza activamente no es verdadero pecado y por tanto no es razón auténtica para escandalizar; puede ser esto porque el escándalo pasivo procede sólo de la propia malicia (escándalo **farisaico**) o puede proceder de la ignorancia (escándalo **pusilánime** o **de los débiles**).

[900] San Alberto Magno, II Sent., d. 30, art. 3.

[901] Cf. II-II, 43. Santo Tomás estudia el pecado de escándalo en relación con la virtud de la caridad. Aquí solamente indicamos la noción esencial del mismo.

-A su vez, tanto uno como otro, teniendo en cuenta la intención del que escandaliza, podrá ser **directo** (o per se): ya sea cuando se obra intentando la caída del prójimo (escándalo **diabólico**) o bien cuando se obra sólo por motivo pecaminoso, para satisfacer la propia pasión (escándalo **pasional o utilitarista**); **indirecto** (o per accidens), cuando no se obra con tal intención, pero la obra, de suyo, induce a pecar por ser pecaminosa o parecerlo.

Podemos sintetizar la **doctrina moral** sobre el escándalo diciendo que: el escándalo activo es un pecado de suyo grave contra la caridad pero admite diferentes grados de gravedad, siendo el más grave el escándalo diabólico; asimismo hay obligación grave de evitar el escándalo pasivo, es decir, el pecado ajeno, realmente provocado por nuestros actos; y, a menos que haya causa grave para permitirlo, también se debe evitar el escándalo de los pusilánimes. En cambio, es lícito por cualquier motivo razonable despreciar o prescindir del escándalo farisaico.

3) El pecado como causa del pecado[902]

(a) Influencia general de un pecado sobre otro

Ya había afirmado San Gregorio que el pecado que no se borra pronto por la penitencia, es pecado y causa de pecado[903]. Hablando de modo general, un acto humano puede ser causa de otro acto; como el pecado es un acto humano, también el pecado puede ser causa de otro pecado. Y esto de varios modos. Ante todo, un pecado puede ser causa eficiente de otros de dos modos. Ante todo, de modo **indirecto** en cuanto un pecado quita los obstáculos para caer en otros pecados (causa *removens prohibens*); ya que por un pecado se pierde la gracia en el orden sobrenatural, o la vergüenza en el natural, que hacían de barreras para no incurrir en otros pecados. En segundo lugar, de modo **directo**, cuando la repetición de un pecado crea un hábito vicioso, es decir, un hábito desordenado que inclina a la ejecución de actos cualitativamente semejantes a sí. En segundo lugar, puede ocurrir que ciertos pecados sea causa material de otros, es decir, que preparen el terreno y la materia para otros; como, por ejemplo, la gula prepara los pecados de lujuria. Finalmente, pueden actuar sobre otros pecados al modo de una causa final, es decir, por el dinamismo interno de ciertos vicios que, por su propia naturaleza, engendran otros pecados para alcanzar sus propios fines. Desde este punto de vista, la influencia es también formal, ya que en el orden moral el fin da la forma a los actos.

(b) Los pecados capitales

"Pecado capital" significa etimológicamente el pecado que es principio, cabeza o madre de otros pecados. Los pecados capitales son origen de otros pecados en el género de la **causalidad final**, ya que es la única que entraña una influencia específica de ciertos pecados respecto de otros; las demás influencias causales son muy genéricas. El adjetivo "capital" no significa, sin embargo, que estos hábitos pecaminosos constituyan en sí un pecado grave, sino que hace referencia a la intensidad y amplitud de su influencia.

En el caso del vicio capital, éste tiene un fin intrínseco para cuya consecución engendra otros pecados; por ejemplo, la avaricia, que tiene como fin la indefinida acumulación de riquezas, engendra el fraude, el dolo, el robo, la dureza del corazón, la inmisericordia. Por eso dice Santo Tomás que "llamamos pecados capitales a aquellos cuyos fines poseen cierto predominio sobre los otros pecados para mover el apetito"[904].

Entre algunos autores paganos, como Horacio, ya se hacía referencia a estos pecados; se hace costumbre hablar entre los escritores cristianos a partir de Evagrio Póntico y Casiano; pero en la

[902] Cf., I-II, 75, 4; 84; De Malo 8,1.
[903] Citado en I-II, 75, 4, sed contra.
[904] Cf. I-II,84,4.

enumeración de los pecados capitales la autoridad tradicional más importante es, sin duda, San Gregorio[905]. El mismo establece como una concatenación en la cual pueden distinguirse tres niveles:

La soberbia, que es "inicio de todo pecado" (Ecclo 10,15), el cual es como un vicio super-capital, ya que todos los demás se originan en él.

Luego siguen los vicios capitales, engendrados por la soberbia y son siete: vanagloria, envidia, ira, tristeza, avaricia, gula, lujuria.

Finalmente, aquellos pecados que San Gregorio denomina "hijas de los vicios capitales", que son los pecados que cada uno de estos engendra de modo especial:

-vanagloria: desobediencia, jactancia, hipocresía, contienda, pertinacia, discordia.
-envidia: odio, murmuración, detracción, gozo en el mal del prójimo.
-ira: rencillas, injurias, blasfemias, indignación.
-tristeza: malicia, rencor, pusilanimidad, desesperación, libertinaje.
-avaricia: traiciones, engaños, mentiras.
-gula: falsa alegría, embotamiento, palabrería.
-lujuria: ceguera, inconstancia, codicia.

Santo Tomás centra la enumeración gregoriana en un esquema más escolástico, partiendo de la afirmación de que todo vicio nace de la relación desordenada del apetito respecto del bien. El apetito se relaciona desordenadamente con el bien de dos maneras: buscándolo desordenadamente o huyendo desordenadamente de él por las dificultades que puede llevar adjunto. Cando se inclina desordenadamente al bien, si se trata del bien espiritual de la propia excelencia se denomina vanagloria; si se trata del bien corporal de la conservación individual es llamado gula; si del bien corporal de la conservación específica se designa como lujuria; y si se trata de los bienes corporales exteriores recibe el nombre de avaricia. En cambio cuando huye del bien por las dificultades adjuntas tenemos la acedia o pereza (si ese huye del bien espiritual, por el esfuerzo que supone alcanzarlo), la envidia (si se huye del bien ajeno considerado como obstáculo para nuestra propia excelencia, pero sin rebelión) y la ira (si se huye del bien ajeno considerado como obstáculo para nuestra propia excelencia, con deseo de venganza y violencia).

4) La cooperación al pecado ajeno[906]

El tema de la cooperación al pecado ajeno suele ser tratado al estudiar la justicia; sin embargo, el problema es más amplio y exige indicar las nociones principales al hablar de la causalidad del pecado en general.

(a) Noción

"Cooperar" significa etimológicamente obrar juntamente con otro. La cooperación al mal se define, entonces, como el **concurso** físico y/o moral prestado a una mala acción de otro. Dicho de otro modo, es la actividad con la cual un agente secundario contribuye a la acción de un agente principal en orden a alcanza un objetivo previsto y querido por el agente principal.

No se trata de un simple escándalo, ya que en éste propiamente no se concurre al pecado del prójimo sino que se induce o se da ocasión de pecar.

Es esencial en este punto la distinción entre agente principal y agente secundario. El principal es aquel que prevé y quiere cumplir una determinada acción, pero no pudiendo hacerla sin ayuda de otros recurre a la cooperación de otros agentes que vienen calificados como secundarios.

[905] Cf. San Gregorio, *Moralia in Iob*, VI, libro 31, cap. 45, nnº 87-91.
[906] Cf. II-II, 62, 7.

(b) División

La cooperación puede dividirse según dos criterios, a saber, la intención y las circunstancias:

Según la intención se puede hablar de cooperación formal y material. La cooperación **formal** "... se produce cuando la acción realizada, o por su misma naturaleza o por la configuración que asume en un contexto concreto, se califica como colaboración directa en un acto contra la vida humana inocente o como participación en la intención inmoral del agente principal"[907]. Se pueden distinguir dos casos, por tanto:

-Cooperación formal **subjetiva**: cuando se comparten las intenciones del agente principal.

-Cooperación formal **objetiva**: cuando –aún en el caso de que no se compartan las intenciones del agente principal– la acción realizada, *ya sea por su misma naturaleza o por la configuración que asume en un contexto concreto*, son una colaboración **directa**[908].

En cambio, la cooperación **material** es aquella en que el acto del cooperador concurre a la obra del agente principal pero la acción realizada podría encontrarse en el contexto de una acción buena o indiferente, es decir, que la conexión no es tan estrecha que no pueda desligarse en algunas ocasiones.

Según las circunstancias, tanto la cooperación formal como la material pueden clasificarse de distintos modos:

-Según la importancia para el acto del agente principal en: **necesaria**, cuando el servicio del agente secundario condiciona la acción del agente principal, es decir, es condición *sine qua non* el acto se realiza; **libre**, en cambio, cuando su intervención no es decisiva[909].

-Según la proximidad con el acto del agente principal se habla de cooperación próxima o remota[910].

-Según el sujeto que la realiza, se habla de cooperación institucional (por ejemplo, la que presta un hospital) o personal.

-Según la cualidad del cooperador se habla de cooperación cualificada (cuando el cooperador tiene como oficio realizar el acto contrario al que está haciendo) o genérica.

(c) Principios morales

Teniendo esto en cuenta podemos establecer los siguientes principios morales:

-La cooperación formal subjetiva es siempre ilícita, ya que no sólo no se debe hacer el mal, sino que no se debe participar en la intención injusta del que hace el mal (y menos cooperando al acto).

-La cooperación formal objetiva es siempre ilícita, porque, aunque no se compartan las intenciones del agente principal, sin embargo tiene como objeto moral un acto moralmente injusto.

-La cooperación material es generalmente ilícita, pero podría llegar a ser lícita en algunas circunstancias y cumplidas determinadas condiciones. Esto es así, porque en primer lugar, en este caso el cooperador rechaza absolutamente el pecado del agente principal, y en segundo lugar, porque aquí el efecto malo se sigue de modo accidental de la acción buena del cooperador (que, sin embargo, lo prevé). En esta hipótesis, estamos ante un caso de voluntario de doble efecto[911].

---

[907] Evangelium vitae, 74.

[908] Royo Marín la llama "cooperación material inmediata" (*Teología Moral para Seglagres*, I, nº 553); Mausbach, en cambio, la designa como "cooperación formal implícita" (*op.cit*,, I, p. 512).

[909] Por ejemplo, en un aborto es cooperación necesaria la acción del médico que lo hace, la del anestesista, la de la enfermera instrumentista; es libre la de la enfermera que atiende a la mujer en la sala de recepción.

[910] Por ejemplo, en la edición de una revista inmoral varía la proximidad al acto del agente principal según consideremos la cooperación que presta el articulista, el anunciante, el empaquetador, el distribuidor, etc.

[911] Por tanto, las condiciones que debe reunir son las condiciones generales del voluntario de doble efecto: que la acción del cooperante ha de ser en sí misma buena o indiferente; que el efecto bueno que se pretende no es consecuencia del efecto malo (es decir, que el efecto bueno es de suyo el propio de esa acción, mientras que el malo adviene per accidens); que el fin del cooperador ha de ser honesto, es decir, debe querer solo el efecto bueno y rechazar interiormente el malo; y debe haber una causa proporcionalmente grave al daño que se ha de seguir. A estas condiciones habría que agregar dos más: evitar el escándalo para terceros, los que podrían ser inducidos al error por una actitud que no alcanzan a comprender; y evitar el

-La cooperación institucional no es lícita jamás. No se puede aducir la materialidad de la cooperación por el escándalo teológico que tal cooperación conlleva.

6. LOS EFECTOS DEL PECADO[912]

Hemos de considerar, finalmente, los efectos que el pecado acarrea sobre el hombre.

1) La corrupción de la naturaleza[913]

San Beda el Venerable (o al menos a él se le atribuye) acuñó una expresión que se hizo lugar común en el medioevo: el pecado "despojó al hombre de los dones gratuitos y lo vulneró en los naturales"[914]. Para entenderla correctamente es necesario distinguir en la naturaleza tres cosas: los principios o propiedades naturales, la inclinación a la virtud (que es un bien de la naturaleza) y la "justicia original" (en cuanto dada en Adán a toda la naturaleza).

El pecado de Adán destruyó la justicia original privando a Adán y a sus descendientes de ella. Los principios constitutivos de la naturaleza humana ni los tocó ni los disminuyó. La inclinación a la virtud, en cambio, quedó disminuida. Tal inclinación a la virtud se deriva de la misma racionalidad del hombre que no es quitada, evidentemente por el pecado. Se habla, pues, de disminución en cuanto coloca un impedimento, una particular dificultad en la consecución del bien de la virtud[915]. El pecado (original o actual) introduce un desorden en el sujeto que lo comete, y en tal sentido comporta una disminución de la bondad del sujeto y no sólo la simple carencia de la gracia[916], pues cuando algo se mueve en cierta dirección, disminuye su aptitud para el movimiento contrario. Por eso, puede afirmar Santo Tomás: "así el pecado, que es obstáculo de la gracia, no sólo excluye la gracia, sino que también hace al alma menos apta o hábil para recibir la gracia"[917].

Esta herida de la naturaleza no puede afectar a la esencia del hombre, pues no modifica su libertad, sino tan sólo en su disposición respecto de los dones gratuitos[918]. Gilson lo explica diciendo: "En cuanto a la naturaleza entendida en el sentido propio, es decir, a la esencia misma del hombre, no puede ser ni suprimida ni siquiera disminuida por el pecado: *primum igitur bonum naturae, nec tollitur nec diminuitur per peccatum*. Suponer lo contrario sería admitir que el hombre puede a un tiempo ser hombre y dejar de serlo. Así, el pecado no puede agregar nada a la naturaleza humana, ni retirarle nada: *ea enim quae sunt naturalia homini neque substrahuntur neque dantur homini per peccatum*; su estatuto metafísico es inmutable e independiente de los accidentes que pueden sobrevenirle"[919].

Con la privación de la justicia original que realizaba la armonía de todas las potencias del hombre (la inteligencia sometida a Dios, las pasiones sometidas a la inteligencia y a la voluntad, y los bienes exteriores sometidos al hombre) éstas pierden el orden original buscando de un modo desordenado sus propios objetos. Tal privación de orden es lo que se entiende por "heridas de la naturaleza"[920]. De este modo puede designarse una herida propia para cada potencia, según la pérdida de la virtud que la ordenaba:

---

peligro próximo de pecado, ya que el cooperar repetidamente con acciones buenas o indiferentes a un pecado ajeno supone el riesgo de habituarse a verlo como normal, lo que podría llevar a uno mismo a pecar.

912 Cf. I-II, 85-89. Cf. E. Colom Costa, *Dios y el obrar humano*, EUNSA, Pamplona 1976, pp. 125-181.

913 Cf. I-II, 85.

914 "Homo descendentem a Ierusalem in Iericho, idest in defectum peccati, expoliatur gratuitis, et vulneratur in naturalibus" (I-II, 85, 1 sed contra).

915 Cf. I-II,85,2.

916 Cf. SCG, III, 160.

917 De malo 2,11.

918 Cf. De malo 16, 6 ad 12.

919 E. Gilson, *Es espíritu de la filosofía medieval*, Bs.As., 1952, p. 133. Los textos de Santo Tomás citados son: S.Th., I-II,85,1 y S.Th., I,98,2.

920 Cf. I-II, 85, 4.

Potencia	Virtud ordenadora	Herida propia
Razón	Prudencia	Ignorancia
Voluntad	Justicia	Malicia
Irascible	Fortaleza	Debilidad
Concupiscible	Templanza	Concupiscencia

(a) **Malitia**. La herida en la voluntad recibe el nombre de malicia. El desorden propio de la voluntad consiste en amar un bien inferior por encima de otro superior; cuando esto se realiza de modo consciente, sin que la voluntad venga impulsada exteriormente, se peca ***ex malicia***, por malicia; es lo que Santo Tomás designa como *peccare* ***ex electione***[921], o sea, cuando se inclina por sí misma (y no a causa de la pasión) al bien conmutable. Sólo la virtud de la justicia garantiza el equilibrio de la voluntad respecto del bien verdadero.

(b) **Ignorantia**. Sobre el entendimiento el pecado provoca la herida de la ignorancia. Ignorancia respecto de la verdad sobrenatural y debilidad intelectual respecto del mismo conocimiento natural. La debilidad del conocimiento humano en su condición presente es tal que, sin la fe, lo que a unos parecería evidente, a otros les resulta dudoso. Claro espectáculo de esta *vulnera* es la constante contradicción de los más preclaros espíritus filosóficos sobre las verdades fundamentales de la razón. Como tal, la ignorancia, o debilidad de la inteligencia hacia la verdad, es efecto del pecado, pero accidentalmente también puede ser causa del pecado, en cuanto debilita el recto conocimiento de los principios prácticos que rigen el obrar humano. Es la virtud de la prudencia la que pone remedio a esta herida.

(c) **Infirmitas**. Por analogía con la enfermedad corporal recibe el nombre de *infirmitas*, falta de firmeza, la herida o debilidad del apetito irascible. Designa el desorden de las pasiones en su desobediencia a la razón. Se peca *ex infirmitate*, cuando alguna pasión impulsa a obrar fuera del orden de la recta razón. Para mantener los limites racionales hace falta la virtud de la fortaleza.

(d) **Concupiscentia**. Finalmente, la herida del apetito concupiscible recibe el nombre de *concupiscencia*. La concupiscencia es natural al hombre en cuanto subordinada a la razón, pero es una herida cuando tiende, de por sí, independientemente de la razón, al bien deleitable, puesto por encima del racional[922]. Para regularla el hombre debe adquirir y ejercitar la virtud de la templanza.

Se puede decir que este detrimento es el **castigo intrínseco** que conlleva todo delito. San Agustín lo expresó diciendo: *Iussisti enim et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus*[923], "Tú has dispuesto que todo ánimo desordenado sea castigo de sí mismo".

Esto significa que el pecado es, en sí y a al mismo tiempo, culpa y castigo. En cierto modo esto se manifiesta en la tortura psicológica que experimentan algunos pecadores y puede desembocar en la misma locura[924]. Sin embargo no se restringe a un plano puramente psíquico sino que implica también un castigo moral e incluso, si podemos decirlo así, ontológico. Con una audacia inusitada Tomás de Aquino afirmó en su exposición al *De Trinitate* de Boecio[925] que "es constitutivo de la creatura que su separarse de Dios sea un **decaer de lo que es**".

---

[921] Cf. I-II,78,4 ad 3.

[922] Cf. I-II, 85, 3 ad 3.

[923] *Confessiones*, L.I, XII.

[924] Cf. la dramática expresión literaria de esta realidad realizada por F. Dostoiewsky en su *Crimen y castigo*, cuyo título expresa precisamente esa dependencia y esclavitud psicológica del remordimiento sin fe, que puede empujar hasta la locura.

[925] *In Boethio De Trinitate*, L.2, q.5, a.2 ad 7m.

El pecado siempre implica un detrimento, un perjuicio en la persona que lo ejecuta: "el pecado no hiere (*non nocet*) sino a la persona que lo comete"[926]. Evidentemente, este decaer de lo que es, este detrimento o venir a menos se realiza en un orden espiritual no perceptible por los sentidos. El pecado involucra un detrimento del orden racional humano, como ya hemos señalado más arriba. Y este detrimento conlleva una pérdida de la **dignidad humana**: "el hombre al pecar cae (*recedit*) del orden racional y por lo tanto decae (*decidit*) de la dignidad humana, en cuanto el hombre que es naturalmente libre e independiente, se precipita en la esclavitud de los animales..."[927]. Tanto la libertad cuanto la dignidad humana tienen su fundamento y raíz en la racionalidad. De algún modo (no sólo metafórico) el pecado es una caída de esta prerrogativa del hombre. Es más, el verbo utilizado por el Aquinate, *recedere*, es el mismo utilizado para significar el acto de deponer las armas (*recedere ab armis*): el pecador siempre es un vencido, un derrotado.

Este caer del orden racional puede significar dos cosas verdaderas. Ante todo, que el orden racional ya no funciona como debería; la inteligencia y la voluntad funcionan en el pecado falsificando la realidad y dirigiéndose hacia una escala de valores que no respeta la dignidad del hombre ni su vocación eterna. En cierto modo, introducen un desequilibrio o locura, como lo llama la Sagrada Escritura[928], o también irracionalidad e ilogicidad como usa Santo Tomás[929].

El segundo lugar, significa que el hombre se establece en el orden de las bestias[930]. Santo Tomás lo afirma en el sentido de la pérdida de la libertad. Es decir, el pecado **esclaviza** al hombre. El pecador es esclavo de su pecado: esclavo de la concupiscencia que lo empuja hacia él; esclavo del estado de pecado del que no puede salir si no es rescatado por Aquél a quien abandonó al pecar; esclavo de la última consecuencia del pecado que es la muerte.

2) El castigo penal[931]

Otro de los efectos del pecado es el castigo penal, es decir, la obligación a la pena que se contrae al cometer un pecado. Ya señalamos un cierto "castigo" intrínseco al mismo pecado (el detrimento que este produce en el pecador); agreguemos aquí otras penas extrínsecas al mismo.

(a) Castigo temporal

Santo Tomás de Aquino afirma que este castigo, en esta vida, puede consistir en otro pecado[932], en cuanto otro pecado puede causarnos dolor y humillación, como es el caso del doblegamiento que imponen ciertas pasiones. Así parece desprenderse de las afirmaciones de la Escritura[933]. E incluso podría determinarse pecados "específicos" como castigo de otros pecados "específicos". En efecto, cuando San Pablo habla en la carta a los Romanos del pecado cometido por la Gentilidad, se refiere explícitamente a la culpa de la idolatría[934]. El Apóstol deja bien establecido el carácter voluntario de tal pecado que se origina en el mal uso, abuso, del conocimiento natural que alcanzaron de Dios, desviado hacia los ídolos. Pero a continuación, San Pablo añade que **por esto**, ***propterea***, los entregó Dios a los deseos de su corazón; y más adelante repetirá el mismo adverbio causal: por eso, ***propterea***, los entregó Dios a pasiones ignominiosas. Sigue a esta afirmación el elenco de todos los pecados afrentosos que tienen carácter de pena respecto del pecado que ha sido su causa (Rom 1,29-31). Estos pecados ignominiosos constituyen una especie de pena extrínseca temporal del pecado de idolatría. En su Comentario, Santo Tomás buscó la razón del nexo de causalidad entre la pena (los diversos pecados) y

[926] III,19,4 ad 1.
[927] II-II,64,2 ad 3.
[928] Cf. 1 Sam 25,25.
[929] Cf. II-II,153,2; 168,4.
[930] Cf. II-II,64,2 ad 3.
[931] Cf. I-II, 87.
[932] Cf. I-II, 87, 2.
[933] Cf. Rom 1,18 ss; Sab 5,7 ss.
[934] Cf. Rom 1,18-32.

la culpa indicado por el Apóstol. Entre un efecto y su causa se establece necesariamente una semejanza. Es verdad que los pecados señalados por el Apóstol (la sodomía, la codicia, la deslealtad) no han sido causados directamente por el pecado de idolatría. Por decirlo con el Apóstol: es Dios quien los ha entregado; no empujándolos, como aclara el Aquinate, sino sustrayendo lo que les impedía de pecar. Pero ¿por qué cayeron en unos pecados y no en otros? Por la semejanza que debe establecerse entre la pena y la culpa, semejanza que establece en este caso la Justicia divina, que les hace ver a través de los pecados que son pena y humillación, la naturaleza del pecado que es causa y origen de ellos. Para seguir el ejemplo del texto paulino: la idolatría al ser subversión de la naturaleza de Dios (el hombre subvierte en su mente la naturaleza divina), exige como castigo que el hombre sea entregado a pecados que subviertan –degradándola– la naturaleza humana.

(b) Castigo eterno

Pero al mismo tiempo el pecado postula la existencia de una **pena eterna**, es decir, del Infierno[935]. La pena tiene su razón en la transgresión del orden divino. Por tanto, mientras perdura la causa que pervierte ese orden, permanece la pena. Ahora bien, todo orden puede ser transgredido de un modo **reparable**, a saber cuando no afecta a los principios de ese orden, del mismo modo que en un razonamiento si falla una de las conclusiones por mala aplicación de un principio verdadero uno puede rehacer el silogismo y llegar a la verdad. Pero también, puede transgredirse de un modo **irreparable**, es decir, cuando el mismo principio es sustraído (si en el silogismo el principio es falso no se puede llegar nunca a la verdad), porque mientras se salve el principio, es a partir de éste que puede comenzarse la reparación. Corrompido, en cambio el principio por el cual se somete a Dios, tal desorden, **desde el hombre**, es irreparable, por lo que conlleva el reato eterno.

La dificultad más fuerte contra esta verdad objeta que hay una injusta desproporción entre un pecado temporal y su pena eterna. El Aquinate, siguiendo a San Gregorio Magno, indica, por el contrario, que Dios actúa con plena justicia en cuanto el pecador, cuando peca, en cierto modo, "quiere eternidad": "Es justo, según Gregorio que, quien peca contra Dios queriendo eternidad (*in suo aeterno*) sea castigado eternamente por Dios. Se dice que alguien peca queriendo eternidad (*in suo aeterno*) no sólo por la continuación del acto durante toda la vida del hombre, sino también porque en cuanto hace del pecado su fin, tiene voluntad de pecar eternamente. De donde dice Gregorio que *los inicuos querrían vivir sin fin, para poder permanecer sin fin en sus iniquidades*"[936].

Digamos, finalmente que revistiendo el pecado un aspecto finito y otro infinito, también su pena presentará ambas facetas: el pecado como aversión del Bien infinito es en cierto modo infinito, y su pena propia será la separación del Bien infinito, lo cual es denominado **pena de daño**; el pecado como conversión a un bien finito es una realidad finita, y como tal merece una pena finita y en relación con el pecado cometido, lo cual es denominado **pena de sentido**.

[935] Cf. I-II, 87, 3.
[936] I-II, 87, 4 ad 1.

CAPÍTULO 7

LA LEY DIVINA Y HUMANA

I. INTRODUCCIÓN

1. PROBLEMÁTICA ACTUAL

En la exposición de la Moral el tratado de la Ley suena como una de las partes más áridas e ingratas; especialmente en el contexto de una mentalidad que repulsa la Ley en nombre de una Libertad absoluta e ilimitada, como la que se colige en las palabras de Sartre: "ya no hay nada en el cielo, ni bien ni mal, ni nadie que me dé ordenes. Porque yo soy un hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino"[937].

A esta concepción contribuyó singularmente el falseamiento del verdadero significado de la Ley, fruto del voluntarismo de Ockham, que alcanzó luego su apogeo doctrinal en el idealismo de Kant, para el cual la ley y el deber sólo pueden ser imperativos categóricos. El positivismo jurídico decimonónico hizo general una acepción de la Ley reducida a una especie de coacción convencional de la sociedad. También dentro del marco propiamente cristiano, ha contribuido a esta concepción el rechazo de la Ley en cuanto opuesta dialécticamente a la Libertad evangélica, ya sea por obra de un falso carismatismo, o al menos por el uso de un restringido concepto juridicista de la Ley.

De este modo, la filosofía y la teología moderna se ha mostrado incapaz de armonizar los conceptos de ley y libertad. Partiendo, pues, del supuesto conflicto entre una y otra, dos tesis opuestas se debaten por el derecho de fundar la moralidad humana[938]:

Por un lado el "legalismo" o "normativismo", que sobrevalora falsamente la ley, pero al mismo tiempo la reduce a la sola relación entre el mandato de un superior (Dios como creador, la familia, la comunidad religiosa o política) y la voluntad del súbdito que obedece. En esta perspectiva la virtud principal, el valor moral más importante viene a ser la obediencia, entendida como aceptación de la voluntad del superior y su ejecución fiel. A esta exageración apuntan las morales estructuradas sobre los preceptos o los mandamientos. En el campo civil esta línea se expresa en el positivismo jurídico, para el cual la ley obliga no por sus contenidos y fines, sino por el simple hecho de que manda (*bonum quia praeceptum*). En teología está representada por el voluntarismo de Scoto y especialmente por el nominalismo de Ockham, Gabriel Biel, y otros, para los cuales el valor y la fuerza de la ley (comprendidos los mandamientos del decálogo) radica en el solo hecho de estar impuesta por Dios. El contenido en sí mismo no tiene mayor relevancia; incluso la negación del actual contenido (condenación del homicidio, de la blasfemia, etc.) sería virtuoso con la condición de que Dios lo mandara[939]. Caracte-

[937] J.P.Sartre, *Les Mouches*.

[938] Cf. Galli A., *Morale della legge e morale della spontaneità secondo San Tommaso*; en: Sacra Doctrina 75-76 (1974) 457-487; esp. 457-461.

[939] Cf. Ockham, II Sent 19,1: "Digo que si bien el odio a Dios, el robo, el adulterio y otras cosas similares de la ley común, tienen una mala circunstancia anexa en cuanto son realizadas por quien está obligado por precepto divino a hacer lo contrario, sin embargo, en cuanto a su ser absoluto (esse absolutum) aquellos actos pueden ser dados por Dios sin al circunstancia mala anexa, e incluso serían realizados meritoriamente por el viador si cayesen bajo el precepto divino" ("Dico quod licet odium Dei, furari, adulterari, habeant malam circumstantiam adnexam et similia de communi lege quatenus fiunt ab aliquo qui ex praecepto divino obligantur ad contrarium, sed quantum ad esse absolutum in illis actibus possunt fiere a Deo sine omni circumstantia mala adnexa et etiam meritorie a viatore, si cadant sub praecepto divino").

rística de esta moral es su extrinsecísmo y una concepción de la libertad entendida como indiferencia absoluta.

Por otro lado el "anomismo": éste minusvalora la ley y su carácter preceptivo. Tal negación se hace a veces en nombre de los fines o valores considerados no como objeto del deber sino sólo como término del movimiento espontáneo. Ante la supuesta oposición entre ley y libertad es ésta última la que tiene el derecho, y esto no sólo cuando se trata de una ley humana, sino incluso para la ley divina (cayendo de este modo el valor universal de los preceptos sobrenaturales)[940].

Sin embargo, el auténtico concepto de ley moral no queda encerrado en esta dialéctica sino que supera tal conflicto.

2. ELEMENTOS HISTÓRICOS

La elaboración de un tratado propio sobre la ley se debe a la confluencia de muchos factores[941]. Ya desde la antigüedad se concedió al argumento un valor fundamental para la vida del hombre y de la sociedad. Es cierto que la valoración del mismo respondía a motivos de índole diversa: el pueblo hebreo señaló, en la historia de la humanidad, la cara religiosa de la ley, indicándola como expresión divina.

El aspecto fundamentalmente humano (y sobre todo social) fue obra del paganismo, particularmente por medio de dos categorías de pensadores: los filósofos griegos y los juristas romanos.

Los estoicos, con significativas diferencias, extendieron la idea de una razón impersonal que penetra el mundo, ley común de la naturaleza común, frecuentemente llamada Logos, que no es la causa eficiente o el modelo exterior de este mundo, sino su regla interior, asegurando a todo lo que existe y principalmente al universo tomado en su conjunto, su carácter de ser altamente racional. En esta perspectiva, para el hombre, la moral consiste en conformar su comportamiento con las exigencias racionales de la naturaleza: seguir la naturaleza es la última palabra de la sabiduría. Pero al mismo tiempo, consecuencia del valor restrictivo que se daba a la premisa antedicha, se considera una locura el seguir una línea de conducta marcada por cualquier Dios exterior al universo y al hombre, ya que esto correspondería a lo sobrenatural y aquí sólo cuenta la naturaleza, única dotada de razón.

Los juristas romanos, influidos profundamente por las doctrinas estoicas, admitieron, más allá del **derecho civil** establecido libremente por los legisladores de cada pueblo, un derecho más estable, más necesario y común a todos los pueblos, que no se limita a la legislación de una determinada ciudad, sino que atañe al derecho humano común, que ellos llamaron *ius gentium*: derecho de gentes, es decir, de todos los hombres sea cual fuere su nación. Se trata de un derecho puramente racional (ya que la razón es lo común a todo hombre). Algunos juristas fueron más allá admitiendo un derecho más amplio aún, el *ius naturale*, que Ulpiano, uno de los más célebres juristas, definía como "aquel que la naturaleza enseña a todos los animales"; se trata de un derecho totalmente inmutable y universal.

El pensamiento cristiano se alimentó de las dos vertientes (bíblica y pagana) y fue estableciendo, poco a poco, una delimitación, distinción y jerarquía entre las diversas clases de leyes. Especialmente empeñativa al respecto fue la obra de los maestros medievales, que contaron con el material del juridicismo romano transmitido a ellos por el gran recopilador de la antigüedad que fue San Isidoro de Sevilla. Pocos tratados escolásticos alcanzaron el esfuerzo de síntesis que fue volcado en el estudio de la ley, donde se reunieron los datos más diversos suministrados por los juristas y políticos romanos, los filósofos griegos, la revelación judeocristiana.

---

[940] Häring, por ejemplo, escribe: "Siendo así que las reglas de la prudencia se muestran eficaces en las cuestiones de justicia conmutativa y de la *ley humana positiva* -ley civil, ley eclesiástica-, no parece que haya inconveniente en aplicarlas también, en forma *análoga*, a la ley *positiva divina*, y aun a las leyes *esenciales que dimanan del orden de la naturaleza y de la gracia*, por cuanto en este campo pueden presentarse dudas parecidas. La ley y la libertad pueden considerarse como dos litigantes, cada uno de los cuales ansía defender sus derechos. En principio, la libertad 'posee' sobre la ley; goza del principio de presunción" (B. Häring, *La Ley de Cristo*, Herder, Barcelona 1973, t. 1, p. 240).

[941] Cf. Grégoire, V., *Las Leyes*, en: *Iniciación teológica*, Herder, Barcelona, 1974, T. II, pp.248-301

Santo Tomás construyó al respecto un conjunto teológico coherente en el que se insertan armoniosamente las diversas realizaciones de la Ley sustentando su tratado de cuatro fuentes principales: la Sagrada Escritura, Aristóteles (que le permite valorar la raíz humana de la ley por una antropología cuyo eje es el bien del hombre percibido por la razón), el estoicismo (que le ayuda a formular la universalidad cósmica de la ley), finalmente Cicerón y el Derecho Romano[942].

II. LA LEY EN GENERAL

Partiendo del sentido bíblico de la Ley, ésta debe situarse en el corazón de la vida moral, y por eso sólo se la comprende dentro del conjunto del designio de Dios[943]. La Ley es la expresión de un orden de cosas primariamente religioso, instaurado por la Alianza divina con los hombres, concluida con Israel como realización de un designio divino que se remonta a la Creación del primer hombre y florece en Cristo. Cada vez que los hombres han rebajado la Ley a un nivel puramente jurídico y utilitario, la humanidad se ha encontrado en una época de letargo espiritual; y, por el contrario (al menos en la historia de Israel), los progresos y resurgimientos de los pueblos se han originado siempre, o han tenido como fin el redescubrimiento de la pureza interior y religiosa de la Ley[944]. El Nuevo Testamento aseguró la interioridad de la Ley al aportar el dinamismo de la gracia; San Pablo, por su parte, advirtió constantemente el peligro de quedarse sólo en su aspecto exterior.

Por tanto, el contexto del tratado de la Ley son las relaciones entre Dios y las creaturas. Esta relación es doble: por un lado de causalidad; por otro, de finalidad. Por la causalidad Dios es origen de todas cosas, las cuales son creadas por Él y éstas lo reconocen como su Principio. Por la finalidad, todo debe retornar a Dios como Fin Ultimo de todas las cosas. El hombre particularmente retorna a Dios mediante sus actos de conocimiento y de amor. Estos actos tienen un doble origen: una fuente intrínseca (la inteligencia y la voluntad perfeccionadas por las virtudes), y una fuente extrínseca que perfecciona y eleva la anterior: Dios por medio de la Ley y de la Gracia. Dentro de esta amplia visión coloca Santo Tomás su tratado: "El principio extrínseco que mueve al bien es Dios, que nos dirige mediante la ley y nos ayuda con la gracia"[945].

1. ESENCIA DE LA LEY[946]

Se discute el origen etimológico del término *ley, lex*[947]. Cicerón la hacía derivar de *delectus (deligere)*, elegir, en cuanto la ley señalaría una equidad, una distribución justa, una selección. Esta interpretación es recogida por Séneca y encuentra eco en San Agustín cuando éste dice que lex viene de *eligendo*. Pero el mismo Cicerón propone otro posible origen, más vulgar, según el cual provendría de *legendo*, porque la ley se escribe y todos pueden leerla y conocerla en los escritos donde se contiene. Esta etimología es transmitida por San Isidoro.

Casiodoro, en cambio, recoge otra según la cual *lex* estaría emparentada con *ligare*, atar, subrayándose así el carácter de obligatoriedad. Esta versión es la que proponen San Buenaventura, San Alberto y Santo Tomás[948].

---

[942] Cf. Giuseppe Abbà, *Lex et virtus*, Las-Roma, 1983, pp. 226-264.

[943] El Catecismo expone el concepto bíblico de la ley diciendo: "La ley moral es obra de la Sabiduría divina. Se la puede definir, en el sentido bíblico, como una instrucción paternal, una pedagogía de Dios. Prescribe al hombre los caminos, las reglas de conducta que llevan a la bienaventuranza prometida; proscribe los caminos del mal que apartan de Dios y de su amor. Es a la vez firme en sus preceptos y amable en sus promesas" (Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1950).

[944] Cf. Ez 22,26; Jer 11,1-12; Eccli 24.23; Sal. 19,8; 119.

[945] I-II, 90, prólogo.

[946] Cf. I-II, 90. Cf. J.M. Aubert, *Ley de Dios, leyes de los hombres*, Herder, Barcelona 1979, pp. 29-54; V.Grégoire, *op.cit.* pp. 262-274.

[947] Cf. Soria, C, *Introducción al tratado de la ley en general*, en: Suma Teológica, B.A.C, Madrid 1956, T. VI, pp. 5-6.

[948] Cf. I-II, 90, 1.

Sea cual se el valor de las diversos orígenes etimológicos, todos aceptan la definición elaborada por Santo Tomás y cuya expresión más concisa es: "la ley es una prescripción de la razón en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad"[949].

1) Sujeto y objeto (causa material) de la ley

La ley es una ordenación de la razón, por tanto, si consideramos su sujeto (**materia in qua**), hemos de afirmar que es la razón, ya que el ordenar es propio de ella[950]. Santo Tomás dirá que la razón es el sujeto en cuanto principio activo, es decir, en cuanto regula y mide el obrar humano[951].

En cambio, si hacemos referencia a aquello sobre lo que versa la ley (**materia circa quam**), tenemos que decir que se trata de los actos humanos. Estos son el sujeto pasivo de la ley, es decir, lo regulado y medido por la norma moral[952].

La Ley, por tanto, ejerce una actividad reguladora sobre los actos voluntarios del hombre. No significa esto que la ley dé o cree el valor moral de los actos (los que serían, consecuentemente, indiferentes en sí); los actos en concreto tienen siempre una connotación moral según su referencia positiva o negativa respecto de su objeto moral y del fin último. La ley mide y manifiesta a la conciencia esta referencia o perfección.

Los actos humanos pueden dividirse en distintos tipos (externos, internos y mixtos), y según qué actos sean serán regulados por diversas leyes[953]:

-Los actos **externos** son los que caen de modo directo bajo todas las leyes; la ley humana, en cambio, legislará **solamente** sobre estos actos. A su vez, entre estos actos cabe distinguir algunas categorías particulares: los actos **indiferentes** (los que de suyo no son ni buenos ni malos, como el cruzar la calle por un determinado lugar) pueden ser preceptuados por cualquier legislador (divino o humano) cuando sea necesario para el bien común; los actos **heroicos** (actos que exige un grado eminente de virtud) sólo puede prescribirlos Dios porque junto con la prescripción hace falta una gracia particular para su cumplimento; los actos **ocultos** (externos pero practicados en soledad) pueden ser prescritos por la ley humana (al menos eclesiástica) porque siendo externos, el que sean o no conocidos por los demás es accidental.

-Los actos **puramente internos** (actos de fe, esperanza, caridad, etc.), pueden ser preceptuados (y de hecho lo son) por Dios. No puede, en cambio, prescribirlos la ley meramente civil puesto que escapan a su esfera y control.

-Los actos **mixtos** (aquellos que son inseparables de un acto exterior y tienen repercusión sobre éste, como por ejemplo, la intención de cumplir lo que se jura externamente), pueden ser preceptuados incluso por la autoridad civil, en cuanto de ellos depende muchas veces la validez de los actos externos (por ejemplo, para la validez de un contrato).

Santo Tomás aclara que para que afecte a los hombres, es decir, para que estos puedan ser obligados por la autoridad, la ley debe ser **promulgada**[954]. Promulgación que no es lo mismo que divulgación, ya que para la promulgación basta con que pueda ser conocida. Tal promulgación varía según el tipo diverso de leyes: la **ley eterna** es promulgada *ab aeterno* por el Logos divino; la **ley natural** no necesita promulgación exterior, en cuanto está grabada en la razón humana; por el contrario, las **leyes positivas** (divinas y humanas) necesitan una intervención histórica del legislador. Por supuesto que

---

[949] *Lex est ordinatio rationis ad bonum communem ab eo qui curam habet communitatis, promulgata* (I-II, 90, 4). "La ley -dice el Catecismo- es una regla de conducta proclamada por la autoridad competente para el bien común" (Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1951). Sobre la definición tomista de la ley cf. el estudio de Odon Lottin, *La définition thomiste de la loi*, en: *Principes de morale*, t. II, Louvain 1947, pp. 93-103).

[950] Cf. I-II, 90, 1.

[951] Cf. I-II, 90, 1 ad 1.

[952] Cf. I-II, 90, 1 ad 1.

[953] Cf. Royo Marín, *Teología moral para seglares*, t. I, nº 110.

[954] Cf. I-II, 90, 4.

para que obligue en conciencia y **ante Dios** no sólo hace falta la promulgación sino que además será necesario el conocimiento de la ley, de lo contrario estamos ante un caso de ignorancia (después habrá que ver si tal ignorancia es culpable o no).

2) Finalidad de la ley

La actividad de los hombres no se explica, en definitiva, sino por la búsqueda del bien y, en última instancia, del bien supremo, fin último que satisface todas sus necesidades, y al cual, en definitiva, consciente o inconscientemente ordena todo su obrar. Por este motivo, la ley –siendo un elemento esencial del obrar humano– se ordena al bien del hombre. Santo Tomás dice que su efecto propio es hacer buenos a los hombres[955]; pero los hombres se hacen buenos por su unión con el bien verdadero que es su fin. Por eso, es preciso que toda ley tienda al bien proporcional a ella y (directa o indirectamente) hacia el Bien Supremo, de lo contrario **desordenaría la actividad** del hombre. En este sentido, la bienaventuranza es el fin de toda ley auténtica.

Santo Tomás afirma que la ley se ordena al **bien común**. Sobre este punto es necesario hacer alguna aclaración de importancia. Siendo la ley un concepto análogo, también esta finalidad "social" de la ley tendrá una acepción análoga. Bien común se opone a bien particular, el fin de toda ley es el bien común de la comunidad para la que se dicta y no el bien de algunos individuos en detrimento de otros. Sin embargo, esta dialéctica entre bien común y bien particular no se verifica igualmente en todas las leyes y comunidades. En la ley humana que es imperfecta tanto por su autor como por su alcance (sólo los actos externos de los individuos) es más evidente el sentido de oposición. Pero en la Ley divina esa oposición no se verifica porque el bien común de toda la comunidad es precisamente el bien particular de cada individuo: ya que la Bienaventuranza es el Fin Ultimo al que cada hombre concreto es llamado por Dios.

La ley alcanza esta finalidad concurriendo positivamente a la génesis de la virtud; por eso Santo Tomás afirma que mediante la ley el legislador intenta inducir los hombres a la virtud[956]. La ley genera la virtud preceptuando los actos de virtud, pues es a través de ellos que engendra en el sujeto una cierta habituación a tales actos, y esto puede dar origen a la virtud adquirida o disponer para la virtud infusa[957].

Sin embargo, el paso de la "habituación" a la virtud propiamente dicha no es tan simple, porque puede observarse la ley sólo por temor de las penas que ésta impone, pero la virtud sólo se generará en la potencia cuando el acto sea verdaderamente electivo (libre) del bien mandado por la ley. Siendo la ley algo externo no causa la virtud sino a través de la interiorización del mismo súbdito que la hace suya: es necesario que el sujeto de la ley vea en el acto mandado por la ley un bien conforme a la razón y tienda a él como tal (como bien de la razón).

3) La causa formal

Para Santo Tomás la ley es formalmente un imperativo de la razón práctica; por tanto, el constitutivo formal de la ley es su racionalidad: "la regla y medida de los actos humanos es la razón... De lo que se deduce que la ley es algo propio de la razón"[958].

La ley es un dictado de la razón, capaz de orientar nuestros actos, de regularlos y medirlos para que sean merecedores de bienaventuranza. Legislar consiste en **proporcionar** las acciones al fin que se ha de alcanzar. Y si se sitúa en la prosecución de una finalidad ordenando los medios para ello, es, por eso mismo, una obra racional, en cuanto es la razón la que puede establecer las relaciones entre un medio y

[955] "Propius effectus legis est bonos facere eos quibus datur" (I-II, 92, 1).

[956] "Dos cosas intenta el legislador: la primera, inducir los hombres a la virtud..." (I-II, 100, 9 ad 2). Sobre esto cf. Abbà, *op.cit.*, pp. 240-249.

[957] "Dos cosas intenta el legislador: la primera, inducir los hombres a la virtud; la segunda es la obra que el precepto impone, la cual dispone y lleva a la virtud y es un acto de ésta" (I-II, 100, 9 ad 2).

[958] I-II, 90, 1.

un fin. Existe en este acto un trabajo de comparación, de ajuste y ordenación, que sólo la razón puede realizar, porque sólo ella puede abarcar simultáneamente muchos objetos, extraer lo que tienen de común y descubrir sus relaciones.

Contra esta posición, el voluntarismo jurídico (ya desde Ockham y Scoto) hace consistir la ley formalmente en un acto de la voluntad del legislador. Tal postura connota, evidentemente, el peligro de hacer depender la ley de la voluntad arbitraria que la promulga. Atribuir la obra legislativa a la voluntad equivaldría a erigir el capricho en principio.

La posición tomista no afirma que la voluntad nada tenga que ver con la formación y la aplicación de la ley. Por el contrario, la ley no es obra de la inteligencia especulativa sino de la **razón práctica**. El legislador no enuncia lo que es, sino lo que debe ser; tiene por objeto la verdad, pero la verdad de la acción. Por tanto, es necesario que en toda su actuación la razón del legislador esté inspirada, dominada por el amor del bien hacia el cual debe eficazmente orientar a los sujetos de la ley. Es decir, que no será verdadera ni justa, sino a condición de estar en cierto modo penetrada del amor del bien en orden a la consecución del cual legisla los actos humanos. La voluntad virtuosa (recordemos aquí lo dicho al hablar de las virtudes) se requiere para la recta y justa apreciación de la razón en torno a los fines buenos y virtuosos.

Es más, la voluntad no se requiere sólo de modo antecedente (para garantizar la rectitud de la intención de la razón práctica) sino también de modo consecuente: para **aplicar** la ley. La ley no es solamente una proposición o consejo que se hace al que está sujeto a la ley, sino una **orden**, un imperativo que conlleva una **obligación**. Y en este sentido se requiere la fuerza y la eficacia de la voluntad que aplica la ley en toda su fuerza.

4) Autor de la ley (causa eficiente)

La causa eficiente de la ley es la **autoridad legítima**. Si bien el cuidado del prójimo o del bien común puede mover a cada hombre a dar buenos consejos, en los mismos, sin embargo, no existe ningún carácter obligante[959]. La tarea de establecer leyes obligantes corresponde a quien tiene autoridad y vale sólo para aquellos que están sujetos a tal autoridad. Santo Tomás razona diciendo: "La ley propiamente dicha, en primer y principal lugar, se ordena al bien común. Ahora bien, ordenar una cosa al bien común toca, bien a la comunidad, bien al que hace las veces de ésta. Por tanto, legislar pertenece a la comunidad o a la persona pública que tiene el cuidado de la comunidad, porque en todo género de cosas, ordenar al fin compete a aquel a quien le es propio tal fin"[960].

En este sentido, el primero que tiene competencia para ordenar sabiamente al bien común, y por tanto, para dar leyes, es Dios. En efecto, Dios es nuestro autor, de quien tenemos origen y de quien dependemos constantemente hasta el punto de necesitar de Él para poder obrar. Y si recibimos de él nuestra misma acción, recibimos también las reglas de la misma, es decir, las leyes según las cuales somos gobernados por Él.

Esta autoridad legislativa de Dios se participa en el hombre en la ley natural cuyo autor inmediato es el mismo Dios en cuanto creador de la naturaleza humana. Por eso el hombre no puede ser llamado con propiedad causa de la ley natural ya que su actividad se limita a descubrirla; en este sentido debe interpretarse la expresión de San Pablo cuando dice de los paganos que "son ley para sí mismos", ya que él mismo añade a continuación: "en cuanto muestran que los preceptos de la ley están escritos en sus corazones"[961].

En cuanto a las leyes humanas, su autor es el legislador humano, que actúa de algún modo representando al legislador divino. Al legislador humano (el gobernante) le compete cierta creación de la ley

[959] "Una persona privada no puede inducir eficazmente a la virtud; puede únicamente amonestar; pero si su amonestación no es atentida, no tiene la fuerza coactiva que debe tener la ley para inducir eficazmente a la virtud" (I-II, 90, 3 ad 2).

[960] I-II, 90, 3.

[961] Rom 2,14-15. Cf. I-II, 90, 3 ad 1.

humana en cuanto a las concreciones y detalles de la misma, salvando siempre la armonía con la ley natural y la ley eterna.

2. DIVISIÓN DE LA LEY[962]

El término ley es un concepto análogo que se aplica a leyes muy diferentes pero que guardan entre sí una relación jerárquica y causal.

La división más importante deriva de la causa próxima de la ley. Éstas se dividen, según su autor inmediato en ley divina y ley humana: la ley divina comprende como modos subordinados: la ley eterna, la ley natural y la ley divina positiva (Antiguo y Nuevo Testamento); las leyes humanas, aun siendo numerosas, se dividen en dos categorías fundamentales según pertenezcan a la Iglesia (la ley eclesiástica) o al Estado (la ley civil).

Como las leyes son expresión del derecho, se habla en consonancia con lo dicho, de un Derecho divino, humano, eclesiástico, civil, etc.

3. EFECTOS DE LAS LEYES[963]

1) La obligación, efecto esencial de la ley

La ley manifiesta inmediatamente su eficacia por una propiedad esencial que revela su verdadera naturaleza; esta propiedad es su carácter obligatorio. Por obligación se entiende "la necesidad moral de hacer o dejar de hacer algo impuesta por una ley o por una creatura racional". Éste es su efecto necesario y principal, sin el cual la ley dejaría de ser tal para convertirse en puro consejo.

No se trata de una necesidad física, puesto que el hombre, bajo la obligación, conserva la facultad de conformarse con la obligación o de contrariarla. Es una **necesidad moral**; es decir, que, en el supuesto de querer el conseguimiento del fin a que se ordena la ley o el precepto que causan la obligación, es necesario someterse a ella. Lo propio de la necesidad moral (a diferencia de la necesidad física o de coacción) es que supone y entraña la libertad del súbdito, quien debe aceptar libremente la obligación.

La obligación es necesaria a toda ley y a todo precepto, puesto que éstos son ordenaciones razonables que intiman eficazmente.

De todos modos la obligación que impone cada ley es diversa, y así hay que distinguir:

(a) La ley divina (natural o positiva) obliga siempre en conciencia a todos aquellos para quienes ha sido dada.

(b) La ley humana (eclesiástica o civil) obliga también en conciencia delante de Dios, cuando es justa. Pero no obligan con grave incómodo o perjuicio que accidentalmente vaya unido al cumplimiento de esa ley (no es obligatorio oír Misa el domingo quien tiene que recorrer una gran distancia para llegar a la iglesia).

(c) Las leyes afirmativas o preceptivas obligan siempre, pero no en cada momento (por ejemplo, la ley que manda dar culto a Dios).

(d) Las leyes negativas o prohibitivas obligan siempre y en todo momento (por ejemplo, la ley que manda no matar o no fornicar).

(e) La ley fundada en la presunción de un hecho (por ejemplo, la ley que condena a una persona por un crimen que se presume que fue cometido por él) no obliga en conciencia si el hecho no existió en realidad, pero obliga en el fuero externo al cumplimiento de la condena porque lo exige el bien común.

---

[962] Cf. I-II, 91

[963] Cf. I-II, 92; A. Peinador, *Moral profesional*, B.A.C., Madrid 1952, nº 106-113; A. Royo Marín, *Teología moral para seglares*, op. cit., t. 1, nº 113-121.

En síntesis hay que decir que de hecho, toda verdadera ley, como todo verdadero precepto, obliga ante Dios, es decir, en conciencia. Por tanto, mientras no conste claramente de su injusticia, obligan en conciencia, a lo que mandan o a lo que prohíben. Esto supone que no existen, como se sostuvo mucho tiempo, las llamadas leyes **meramente penales**. Éstas –según sus autores y defensores– no impondrían obligación de conciencia respecto de lo que mandan o prohíben, sino sólo obligación a sufrir la pena por la infracción, en caso de que la justicia lo determine; esto se aplicaba a leyes fiscales, de tránsito, de orden público, etc. Hoy prácticamente no tiene defensores[964].

2) Causas excusantes de la obligación

Varias son las causas que excusan de la obligación de toda ley; no es que cese la ley en cuanto tal sino que bajo estas circunstancias cesa la obligación de cumplirla.

Ante todo excusa del cumplimiento de la ley la **ignorancia invencible** e inculpable de la misma.

En segundo lugar excusa de su cumplimiento la **impotencia** para cumplirla ya sea impotencia absoluta o física (quien no tiene con qué restituir está excusado mientras dure la imposibilidad) o bien la impotencia moral, o sea con grave dificultad (el acto, de hacerse, sería heroico). Sin embargo, la impotencia moral no excusa cuando se impone un acto heroico en atención al bien común (como en caso de guerra, catástrofe, etc.).

En tercer lugar, por **dispensa**. Ésta es la disolución del vínculo obligatorio de la ley hecha por el superior legítimo. Quien dio la ley puede también dispensar de ella. La dispensa no excusa de pecado a quien la da y a quien la pide y la usa cuando no hay causa razonable que la justifique. Y si quien concede la dispensa es un superior subordinado que obra por delegación, es inválida faltando la causa grave.

Finalmente por **epiqueya**. Se entiende por epiqueya la interpretación benigna de la mente del legislador o superior, que el mismo sujeto hace juzgando razonablemente que su intención al legislar no ha sido obligar en estas circunstancias extraordinarias por él no previstas al promulgar la ley o dar el precepto. La recta aplicación de la epiqueya supone: primero, que el súbdito no pueda acudir al superior legítimo para recabar de él la dispensa; segundo, que se trate de un caso extraordinario que el superior no pudo prever.

Cabe la epiqueya en todas las leyes humanas, pero no en las divinas. No es epiqueya, sino laxitud de conciencia, exagerar la gravedad de los casos; suponer arbitrariamente ausencia del superior o esperar a que se ausente; repugnar una observancia por el solo hecho de que molesta algo más de lo corriente. Es pecado contra la ley o el precepto poner voluntariamente y sin causa justificada algún impedimento para su cumplimiento: por ejemplo, dejar la misa para las horas de la tarde, en que estará necesariamente ocupado, pudiendo muy bien oírla de mañana[965].

3) El cese de la ley

La cesación de la ley, es decir, la extinción de la misma, se da por causas distintas de las que motivan la excusa de su cumplimiento. Hay que señalar fundamentalmente dos.

La primera es la **revocación del legítimo superior**. Éste puede revocarla de modos diversos; ya sea abrogándola (total supresión), derogándola (supresión parcial) o bien obrogándola (sustituyéndola por la contraria).

En segundo lugar, cesa la ley cuando **cesa el fin total de la misma**. Esto ocurre cuando desaparece la causa que motivó la ley.

[964] Cf. Peinador, *op. cit.*, nº 108; Royo Marín, *op. cit.*, t. 1, nº 146 ss.

[965] Cf. Peinador, nº 113.

III. LA LEY ETERNA[966]

El analogado principal de toda ley es la Ley Eterna. El término fue introducido en la teología por San Agustín[967] y el estudio de la misma se hizo clásico sobre todo a partir de Santo Tomás.

1. NOCIÓN Y FUNDAMENTO

Santo Tomás la define como "la razón (plan) de la sabiduría divina en cuanto dirige todas las acciones y movimientos de las creaturas" en orden al bien común de todo el universo[968]. Y León XIII dice de modo semejante: "la ley eterna es la razón misma de Dios creador y gobernador del universo"[969]. En otras palabras, la ley eterna designa al mismo Dios en cuanto principio que mueve y regula al hombre en su conducta; designa también a Dios en cuanto Él concibe la idea de la perfección conveniente a cada individuo y según tal idea guía y mueve a cada individuo en las particularidades de su vida[970].

El fundamento de esta ley eterna está en la misma Escritura en cuanto enseña que Dios no sólo ha creado el universo como un todo ordenado según un plan armonioso, sino que también lo gobierna y lo dirige a su fin último. Así por ejemplo: "Ella [la sabiduría] abarca fuertemente todas las cosas y las ordena con suavidad" (Sab 8,1); "A mí me pertenecen el consejo y la equidad; mía es la prudencia y mía la fortaleza. Por mí los príncipes mandan y los jueces administran justicia... Desde la eternidad tengo el principado, desde antes de los siglos, antes de que fuera hecha la tierra" (Prov 8,14).

Así como la obra preexiste en la mente del artista antes de ser plasmada exteriormente, también en la mente del que gobierna preexisten los planes ejemplares de su gobierno. Tal sucede en Dios quien gobierna el mundo dirigiendo las cosas a su fin. Esta ley se encuentra promulgada en el Verbo de Dios quien expresa todas las cosas que están en el conocimiento del Padre, ya se refieran a la esencia, a las Personas o las obras de Dios[971]. La ley eterna se relaciona estrechamente con la providencia divina, en cuanto la ley corresponde al plan universal y la providencia es su aplicación particular.

Bajo la ley eterna caen incluso los actos singulares[972]. Por tanto, no se limita a ordenar el fin y los movimientos de las creaturas racionales mediante las leyes en que se participa (natural, positiva, etc.), sino que prevé y provee todo lo que es necesario para que la conducta de los seres humanos alcance su fin, es decir: las virtudes que perfeccionan a los individuos en orden a la naturaleza humana (virtudes naturales) y a la naturaleza divina participada (virtudes sobrenaturales), las leyes y los diversos tipos de gracias (mociones, inspiraciones) que son necesarias para tal objetivo.

2. LAS PARTICIPACIONES DE LA LEY ETERNA

La ley eterna es la **fuente** de las demás leyes. Lo afirma la Escritura, el Magisterio y la misma razón teológica[973]. Santo Tomás lo explica diciendo que en toda serie de motores subordinados entre sí, es

---

[966] I-II, 91, 1; 93; De Veritate 5,1 ad 6; Pizzorni, R.M., *La "lex aeterna" come fondamento ultimo del diritto secondo s.Tommaso*, en: "Aquinas" (1961), pp. 57-109; Mausbach, *op.cit.*, t. 1, pp. 149-151.

[967] Dice San Agustín: "la ley eterna es la razón divina o la voluntad de Dios mandando conservar el orden natural, y prohibiendo quebrantarlo" (*Contra Faust.*, 22, 27).

[968] Cf. I-II, 93, 1.

[969] León XIII, Encíclica *Libertas*; DS 3247.

[970] Cf. Abbà, *op. cit.*, p. 259.

[971] Cf. I-II, 93, 1 ad 2

[972] "Dios gobierna todos los actos y movimientos de cada una de las creaturas" (I-II, 93, 1).

[973] I-II, 93,3. Prov. 8,15: "Por mí los legisladores decretan cosas justas"; Rom 13: "Toda autoridad viene de Dios"; León XIII: "Debe comprenderse que la fuerza obligatoria de las leyes humanas emana de la ley eterna y que no sanciona nada que no esté contenido en ella como en principio de todo derecho" (*Libertas*, DS 3249). El Concilio Vaticano II dice: "la norma suprema de la vida humana es la propia ley divina, eterna, objetiva y universal, por la que Dios ordena, dirige y gobierna el mundo universo y los caminos de la comunidad humana según el designio de su sabiduría y de su amor" (DH, 3).

necesario que la fuerza del segundo se derive de la fuerza del primero. Y como la ley eterna es la razón del gobierno (plan) en el supremo gobernante, se sigue que los planes de gobierno en los gobernantes inferiores se han de derivarse del plan original divino. Las demás son leyes subordinadas. Por lo tanto, la ley eterna es causa ejemplar, eficiente y arquetipo de todas las otras leyes.

La ley eterna se participa de diversos modos, ya sea por modo de conocimiento, ya sea por modo de principio motivo (inclinación)[974]. En el hombre se realizan ambos modos aunque de modo diverso; y según esto podemos considerar tres tipos de participación:

Una participación natural, en la que se dan ambos modos: una participación cognoscitiva (en cuanto todo hombre la conoce al conocer la ley natural), y una participación motiva (en cuanto todo hombre recibe del Creador la inclinación natural a la virtud)[975].

A la anterior se añade una participación particular en los buenos, en cuanto el conocimiento natural es perfeccionado por el conocimiento de la fe y de la sabiduría; y a la inclinación a la virtud se añade la inclinación sobrenatural interior de la gracia y de las virtudes infusas.

En los malos la participación natural se encuentra deteriorada, en la medida en que está oscurecida la luz de la razón y debilitada la inclinación a la virtud por los hábitos viciosos.

3. COGNOSCIBILIDAD DE LA LEY ETERNA[976]

Sin embargo, la ley eterna no puede ser conocida directamente en sí misma por ninguna inteligencia creada, sino sólo por los bienaventurados que ven a Dios en su esencia.

De todos modos, tenemos de ella un conocimiento indirecto, a través de sus efectos. Particularmente la conocemos en dos participaciones especiales: ante todo se da a conocer en la razón natural, es decir en el reflejo que Dios ha hecho de ella en nosotros mismos, en el fondo de nuestra conciencia, bajo la forma del dictado interior de la ley natural[977]; en segundo lugar, en las indicaciones morales positivamente reveladas en la Ley Antigua y nueva.

IV. LA LEY NATURAL[978]

1. EXISTENCIA Y NOCIÓN

La existencia de una ley natural es postulada por la misma razón. En efecto, establecida la existencia de la ley eterna, o plan eterno de Dios sobre la creación, se sigue la existencia de cierta correlación en las creaturas mismas. Pues toda regla y medida se encuentra de un modo en el que regula y de otro en el que es regulado, pero en definitiva se encuentra en ambos[979]. También es

---

[974] Cf. I-II, 93, 6.

[975] "Dios hace partícipe al hombre de esta su ley, de tal manera que el hombre, por suave disposición de la Divina Providencia, pueda conocer cada vez más la verdad inmutable" (DH, 3).

[976] Cf. I-II, 93,2; 19, 4 ad 3.

[977] "El hombre percibe y reconoce por medio de su conciencia los dictámenes de la ley divina" (DH, 3).

[978] I-II, 94; Farrel, Patrick, *Sources of St. Thomas concept of natural Law*, en: "The Thomist", XX (1957), pp. 237-294; Maggiore, G, *Lex naturalis e ius naturale in San Tommaso di Aquino*, en: "Archivio di Filosofia", 1933, 131 ss.; Composta, Dario, *Natura e raggione (studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Publicationes Pontificii Athenaei Salesiani, Pas-Verlag - Zürich, 1971; Finnis, John. *La ley natural, la moralidad objetiva y el Vaticano II*, en: May, W., *Principios de vida moral*, EIUNSA, Barcelona 1990, pp. 83-102; May, W. *La ley natural y la moralidad objetiva: una perspectiva tomista*, Ibid., pp. 103-124.

[979] Se pueden aducir otros argumentos de razón secundarios respecto de éste. Así, demuestra la existencia de una ley natural ante todo, la convicción universal (incluidos los pueblos paganos) de un deber moral y de la posibilidad del conocimiento y discernimiento del bien y del mal; también el absurdo a que llevaría la negación de una ley de la naturaleza:

atestiguada por la Revelación, al decir San Pablo de los paganos: "Cuando los gentiles, que no tienen ley, practican por naturaleza lo que manda la ley, no teniendo ley, son para sí mismos ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia con sus juicios contrapuestos que les acusan y también les defienden" (Rom 2,14-15). Sin embargo, se ve obligada a negar tal ley (o al menos su cognoscibilidad) quien acepte la doctrina protestante de la naturaleza corrupta[980].

Se dice, entonces, que la ley natural es la misma ley eterna grabada en los seres dotados de razón[981], o, como la define Santo Tomás: una **participación de la ley eterna en la creatura racional**[982]. Es lo que el Magisterio ha denominado como "teonomía participada", decir, el ordenamiento divino de la creatura racional hacia su fin último, grabado en la naturaleza humana y percibido por la luz de la razón[983].

Participación que conoce diversidad de grados: en las creaturas irracionales se presenta a modo de **inclinaciones naturales** hacia sus actos y fines propios; en el hombre, en cambio, además de este aspecto reviste otro más importante, y es la **luz natural de la inteligencia** que le permite descubrir e interpretar tales fines y moverse a sí mismo hacia ellas. Esto es lo que el Aquinate denomina *participación de la providencia divina*[984]: Dios convierte al hombre en providencia particular para sí y para sus semejantes inmediatos. El Concilio Vaticano II la describe diciendo: "En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente"[985].

Se trata, por tanto, de una **ley divina**, porque ha sido querida y promulgada directamente por Dios; se llama natural no contraponiéndola a la ley sobrenatural, sino por oposición a la ley positiva (divina o humana). Su nombre propio es "ley divina natural".

Es verdaderamente una ley natural. Ante todo, porque no impone sino cosas que están dentro de la naturaleza humana razonable, mandadas porque son buenas en sí mismas (la veracidad, el amor de Dios), o prohibidas porque son malas en sí mismas (como la blasfemia, la mentira). En segundo lugar, porque es conocida por la luz interior de nuestra razón, independientemente de toda ciencia adquirida, de toda ley positiva. Tal luz nos permite distinguir entre el bien y el mal por comparación de nuestras inclinaciones hacia sus fines propios. Es por eso que, a través de ella puede establecerse el fundamento para determinar la moralidad objetiva universal de las acciones humanas.

La promulgación de la misma ha sido hecha en el momento de la creación[986]. La razón es capaz de leer en su propia naturaleza el fin para el que ha sido creada y que, en relación con éste, todos los demás seres no son sino medios o fines mediatizados por los que se llega al fin. Esta promulgación inicial se continúa por el acto divino creador de las almas y por el acto de la generación corporal. Por tanto, el momento en el que cada hombre, llegando al uso de su razón, reconoce que tiene un fin último

---

todas las opiniones morales sería admisibles, por tanto, los vicios podrían ser virtudes y las virtudes vicios, según las diversas concepciones arbitrarias de los hombres.

[980] Cf. Mausbach, *op. cit.*, t. 1, p. 154.

[981] "La ley natural -dice la Encíclica *Veritatis Splendor*- está escrita y grabada en el ánimo de todos los hombres y de cada hombre, ya que no es otra cosa que la misma razón humana que nos manda hacer el bien y nos intima a no pecar... La ley natural es la misma ley eterna, ínsita en los seres dotados de razón que los inclina al acto y al fin que les conviene; es la misma razón eterna del Creador y gobernador del universo" (VS, 44).

[982] *Participatio legis aeternae in rationali creatura* (I-II, 94, 2).

[983] El término "teonomía participada" aparece en la Enc. *Veritatis Splendor*: "Algunos hablan justamente de teonomía, o de teonomía participada, porque la libre obediencia del hombre a la ley de Dios implica efectivamente que la razón y la voluntad humana participan de la sabiduría y de la providencia de Dios" (VS, 41).

[984] Cf. I-II, 91,2

[985] GS, 16. Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1954.

[986] Cf. Molien A., *Lois*, DTC, IX, 1, col.871-891.

y una causa eficiente de la que siempre depende, se verifica la intimación individual que aplica a cada uno la promulgación general[987].

2. CONTENIDO: LOS PRECEPTOS DE LA LEY NATURAL[988]

La ley natural regula el obrar del hombre mediante orientaciones que tienen carácter de preceptivas. Tales preceptos constituyen el contenido de la ley natural. Por su misma naturaleza, la ley natural no crea en abstracto y *a priori* tales normas sino que se limita a formularlas partiendo de un orden objetivo de valores que descubre en la misma naturaleza.

Santo Tomás plantea el contenido de la ley natural estableciendo una serie de preceptos paralelos a los principios del orden especulativo. Así, en el orden moral también tendremos un primer principio supremo del que se derivan algunas conclusiones inmediatas, de las que, a su vez, se deducirán todos los demás (conclusiones remotas).

1) El precepto fundamental

Así como en el orden especulativo la vida de la inteligencia está dominada por el conocimiento fundamental del ente y de los principios que inmediatamente se derivan de esta percepción (el principio de no contradicción), del mismo modo, en el orden práctico lo primero es aquello que se funda sobre el "bien", que es la noción más universal desde el punto de vista ético. El bien se presenta como aquello que todos los seres apetecen. De manera consecuente el primer precepto será lo que capta con evidencia la sindéresis: que se debe obrar el bien y evitar el mal. A veces reviste otras formulaciones (por ejemplo, "observa el orden del ser", "cumple siempre tu deber", etc.), pero éstas no son más que formulaciones derivadas o equivalentes de aquel primer principio, sobre el cual se fundan todos los demás, en cuanto todas las cosas que deban hacerse o evitarse, tendrán carácter de preceptos de ley natural en cuanto la razón práctica los juzgue naturalmente como bienes humanos[989].

Debemos aclarar, sin embargo, que bajo la influencia de las morales de la obligación de raigambre kantiana, la ética de los últimos siglos ha interpretado en este principio fundamental sólo como una manifestación de una obligación fundamental. Ahora bien, sin quitar el aspecto de verdad que esto encierra, hemos de decir que para Santo Tomás tiene, en realidad, una portada diversa. Para él, el sentido de la obligación no es lo primero en orden moral (como sí lo es, en cambio, para Kant), sino que éste se funda a su vez sobre la inclinación natural a la verdad y al bien, es decir, sobre la atracción natural que el bien y la verdad ejercen sobre la inteligencia y la voluntad. En este sentido, el principio arriba sentado tiene el significado de que todo hombre desea espontáneamente el bien o lo que a él le aparece como bien, y huye de lo que ante él aparece como mal. Así, el bien no es puesto sólo como lo "obligatorio" para el hombre, sino como el término de su inclinación natural y espontánea.

2) Los primeros preceptos o conclusiones inmediatas

Ahora bien, es necesario precisar este precepto fundamental para que pueda llevar su luz a los valores más concretos de la vida humana. La razón práctica perfeccionada por la sindéresis y por el

---

[987] "A este respecto, comentando un versículo del Salmo 4, afirma santo Tomás: "El Salmista, después de haber dijo: 'sacrificad un sacrificio de justicia'(Sal 4,6), añade, para los que preguntan cuáles son las obras de justicia: 'Muchos dicen: ¿Quién nos mostrará el bien?'; y, respondiendo a esta pregunta, dice: 'La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes', como si la luz de la razón natural, por la cual discernimos lo bueno y lo malo tal es el fin de la ley natural, no fuese otra cosa que la luz divina impresa en nosotros". De esto se deduce el motivo por el cual esta ley se llama ley natural: no por relación a la naturaleza de los seres irracionales, sino porque la razón que la promulga es propia de la naturaleza humana" (VS, 42).

[988] Cf. I-II, 94, 2-3; Pinckaers, *Les sources...*, op. cit., pp. 400-467; Soria, *op.cit.*, pp.113-123.

[989] Cf. I-II, 94, 2.

hábito espontáneo de la moral (no necesariamente de la ciencia moral) a partir de la experiencia moral abstrae las primeras conclusiones morales de las inclinaciones primarias de nuestra naturaleza hacia sus fines fundamentales. Santo Tomás parte, por tanto, del análisis de las tendencias innatas de la naturaleza humana, ya que cada tendencia revela una especie particular de bien que la naturaleza presenta como exigencia de su perfección.

En este sentido, el Aquinate distingue tres niveles de tendencias fundamentales del hombre: la que le corresponde como sustancia (género remoto del ser humano), la que le corresponde como animal (género próximo) y la que le corresponde como racional (diferencia específica). Ésta última, a su vez revela dos facetas complementarias: los bienes que lo perfeccionarán como individuo espiritual, y los que lo perfeccionarán como ser social.

A partir de estas tendencias y de sus bienes finalizantes la razón elaborará los principios preceptos éticos (o primeras conclusiones) de la ley natural. En términos generales, tales bienes coinciden con los bienes tutelados por los mandamientos del Decálogo, y por tanto, los primeros preceptos coinciden con dichos mandamientos[990].

(a) La inclinación a la conservación en el ser. La primera de las inclinaciones tiene como término el bien del propio ser, es decir, su conservación. Es una inclinación que procede de nuestra cualidad de substancias y produce en nosotros el deseo de vivir. Esta inclinación natural funda, por ejemplo, el derecho de legítima defensa y, correlativamente la prohibición del asesinato del inocente. Al mismo tiempo es la fuente directa del amor espontáneo y natural de sí mismo; forma en nosotros el amor hacia los bienes naturales, como la vida y la salud; nos inclina a buscar todo lo que es útil para nuestra subsistencia: el alimento, el vestido, la habitación; nos inclina a la acción y también al necesario reposo. Esta inclinación se desarrolla y fortifica por medio de algunas virtudes naturales, de modo particular la esperanza y la fortaleza.

(b) La inclinación sexual y familiar. La segunda inclinación se deriva de la dimensión animal del hombre. Es la inclinación a la perpetuación de la especie, o más exactamente la inclinación sexual al amor entre el hombre y la mujer y a la afección entre los padres y los hijos. Funda el derecho al matrimonio así como el deber de asumir responsablemente las obligaciones conexas y complementarias: el don de la transmisión de la vida, el mutuo sostén, la educación de los hijos que son fruto de esta inclinación, el deber de respetar el matrimonio ajeno. Del análisis de esta inclinación pueden colegirse las falsas formas de sexualidad: la homosexualidad, el autoerotismo, la heterosexualidad deliberadamente infecunda, la heterosexualidad inestable. Esta inclinación es perfeccionada naturalmente por la virtud de la castidad que asegura el señorío sobre la propia sexualidad en vista del crecimiento natural, espiritual y familiar.

(c) La inclinación al conocimiento de la verdad. La tercera inclinación corresponde a la naturaleza espiritual del hombre, y es la inclinación al conocimiento de la verdad. Esta tendencia es tan natural al hombre que es como constitutiva de su inteligencia. El amor de la verdad es el deseo más propiamente humano y está en el origen de toda ciencia. Funda el derecho natural de cada hombre a recibir lo que le es necesario para desarrollar su inteligencia, es decir, el derecho a la instrucción. Pero, por otro lado, también impone el deber fundamental de buscar la verdad y de cultivar la inteligencia, especialmente en el dominio de la moral y de la verdad fundamental que es la verdad sobre Dios[991].

---

[990] Cf. I-II, 100, 2; Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1955. La Encíclica *Veritatis Splendor* dice: "Tal "ordenabilidad" [de los actos humanos] es aprehendida por la razón en el mismo ser del hombre, considerado en su verdad integral, y, por tanto, en sus inclinaciones naturales, en sus dinamismos y sus finalidades, que también tienen siempre una dimensión espiritual: estos son exactamente los contenidos de la ley natural y, por consiguiente, el conjunto ordenado de los "bienes para la persona" que se ponen al servicio del "bien de la persona", del bien que es ella misma y su perfección. Estos son los bienes tutelados por los mandamientos, los cuales, según Santo Tomás, contienen toda la ley natural" (VS, 79; cf. también, nnº 13, 97).

[991] "Por su propia dignidad, todos los hombres, en cuanto son personas, esto es, dotados de inteligencia y libre voluntad... se sienten movidos por su propia naturaleza y por obligación moral a buscar la verdad, en primer lugar la que corresponde a la

(d) La inclinación a la vida en sociedad. La misma dimensión espiritual del hombre da origen a otra tendencia complementaria de la anterior, y es la inclinación a la vida en sociedad. Ya Aristóteles calificaba al hombre como animal social y político. Esta inclinación se basa tanto en motivos de orden material (la imposibilidad del individuo para subsistir por sí sólo) cuanto en razones espirituales (la inclinación y necesidad de la amistad, del afecto y del amor humano). Esta inclinación fundamenta todos los derechos sociales y pone límites a una libertad concebida arbitrariamente; así por ejemplo, de esta inclinación puede establecerse la antinaturalidad de la mentira, del robo, de la injusta distribución de los bienes naturales, etc. La virtud de la justicia perfecciona y salvaguarda correctamente esta natural inclinación del hombre.

3) Los preceptos segundos o conclusiones remotas de la ley natural

Junto al precepto fundamental de la sindéresis y a los primeros preceptos de la ley natural, ésta contiene otros más concretos que no tienen ya la evidencia inmediata de los anteriores, sino que son fruto de un razonamiento generalmente científico[992]. Estos constituyen lo que algunos llaman con diversos nombres: derecho natural aplicado, o especial, o segundo, o derivado. Por ejemplo, pertenece a este nivel de principios la ilicitud de la venganza privada, la indisolubilidad del matrimonio[993], etc.

3. PROPIEDADES DE LA LEY NATURAL

Las propiedades que suelen enumerarse como pertenecientes a la ley natural son tres: universalidad, inmutabilidad, indispensabilidad.

1) Universalidad

La ley natural es válida para todos los hombres[994]. Necesariamente niega esta verdad todo relativismo cultural o geográfico que sostenga que los principios fundamentales de la ética dependen exclusivamente de elementos culturales; como consecuencia todo código ético estaría circunscrito a una determinada cultura, educación o región.

Hay que distinguir, en cambio, lo que fundamenta el valor objetivo de la ley natural y su posible desconocimiento por parte de algunos hombres.

La ley natural es válida porque se deduce, como ya hemos indicado, a partir de las inclinaciones naturales del hombre. Habiendo unidad esencial en el género humano, los preceptos han de ser necesariamente universales. El hombre, con las estructuras fundamentales de su naturaleza, es la medida, condición y base de toda cultura[995].

Cabe, sin embargo, posibilidad de ignorancia por parte de algunos hombres respecto de algunos preceptos de la ley natural. En este sentido debemos distinguir entre los distintos niveles:

(a) Sobre el precepto universalísimo no cabe ignorancia alguna por su intrínseca evidencia.

---

religión. También están obligados a adherirse a la verdad, una vez conocida, y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad" (*Dignitatis humanae*, nº 2).

[992] Escribe Santo Tomás: "Otros hay que se imponen después de atenta consideración de los sabios, y estos son de ley natural, pero tales que necesitan de aquella disciplina con que los sabios instruyen a los rudos" (I-II, 100, 1).

[993] Cf. Santo Tomás, Suppl. q. 65.

[994] Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, nnº 1956; 2261.

[995] "No se puede negar que el hombre existe siempre en una cultura concreta, pero tampoco se puede negar que el hombre no se agota en esta misma cultura. Por otra parte, el progreso mismo de las culturas demuestra que en el hombre existe algo que las trasciende. Este "algo" es precisamente la naturaleza del hombre: precisamente esta naturaleza es la medida de la cultura y es la condición para que el hombre no sea prisionero de ninguna de sus culturas, sino que defienda su dignidad personal viviendo de acuerdo con la verdad profunda de su ser. Poner en tela de juicio los elementos estructurales permanentes del hombre, relacionados también con la misma dimensión corpórea... entraría en conflicto con la experiencia común..." (VS, 53).

(b) Sobre los primeros preceptos cabe la posibilidad de ignorar alguno, aunque no durante mucho tiempo; esto se agrava en la situación real del hombre caído. En cambio, es imposible ignorarlos todos en conjunto.

(c) Finalmente, sobre las conclusiones remotas caben mayores probabilidades de ignorancia inculpable, de oscurecimiento de la razón debido al pecado y de error en el procedimiento del razonamiento práctico.

Todo esto postula la necesidad moral de la gracia y la revelación para que las verdades religiosas y morales sean conocidas de todos y sin dificultad, con una firme certeza y sin mezcla de error[996].

2) Inmutabilidad

La ley natural es, en segundo lugar, inmutable, es decir, que permanece a través de las variaciones de la historia; subsiste bajo el flujo de ideas y costumbres y sostiene su progreso[997]. Se opone a esta verdad todo relativismo histórico o evolucionismo ético que sostiene que la moralidad está sujeta a un cambio constante.

La inmutabilidad aquí propuesta se entiende en un doble sentido: ausencia de mutabilidad en sí misma (inmutabilidad objetiva) y ausencia de mutabilidad en la persona (inmutabilidad subjetiva).

Respecto a la inmutabilidad objetiva, la ley natural admite evidentemente un cierto cambio cuantitativo, a saber, la mayor declaración de los preceptos ya contenidos en ella; pero esto no significa una auténtica mutación sino una mayor concreción de sus preceptos. Evidentemente, no admite un cambio sustractivo. Puede suceder, sin embargo que, sin que la ley se altere, simplemente no se aplique en cierto caso por la presencia de algún impedimento.

En cuanto a la inmutabilidad subjetiva, hemos de decir que la ley natural es inmutable e indeleble en el corazón del hombre, del mismo modo que lo es la naturaleza. Las variaciones y obstrucciones que se hayan podido comprobar en algunos pueblos, pueden afectar (y a veces muy ampliamente) a los preceptos **secundarios**, tratándose siempre de una regresión por debajo del nivel moral humano. Pero en sus exigencias primeras, la ley natural no podría desaparecer sino desapareciendo la razón misma.

3) La inexcusabilidad e indispensabilidad

La ley natural no admite ninguna excepción propia. Santo Tomás admite sólo la posibilidad de la dispensa realizada por el mismo Dios, en cuanto autor de la naturaleza, de algún precepto del **derecho natural secundario** cuando lo exige un bien mayor, ya que éste salvaguarda sólo los fines secundarios de la naturaleza. Tal es el caso, por ejemplo, de la permisión en el Antiguo Testamento de la poligamia y del divorcio[998]. Pero nunca hay excepción ni dispensa de ningún precepto primario[999]; por eso, las aparentes excepciones que admite la moral en los casos de hurto y homicidio no son verdaderas

---

[996] Pío XII, *Humani generis*, DS 3876; Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1960.

[997] Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, nnº 1958; 2072.

[998] Santo Tomás interpreta de esta manera la permisión de la poligamia de los patriarcas y del libelo de repudio para los judíos (cf. S.Th., Supl. 65-67). En el caso del libelo de repudio el motivo grave era evitar el crimen de conyugicidio o uxoricidio, que los corazones duros de los judíos no hubieran dudado en perpetrar. Algunos Santos Padres (san Juan Crisóstomo, san Jerónimo, san Agustín) y el mismo Santo Tomás deducen que ésta es la dureza del corazón a la que se refiere Cristo, basándose en las palabras del mismo Deuteronómio (22,13): *si un hombre después de haber tomado mujer, le cobrare odio...* En el caso de la poligamia el motivo grave era la necesidad de la perpetuación del pueblo elegido en orden al culto al Dios verdadero.

[999] Por eso el Antiguo Testamento, mientras permite el libelo de repudio y la poligamia, condena el concubinato, porque éste contradice la ley natural en sus preceptos primarios: contradice el fin primario intentado por la naturaleza que es la perpetuación de la especie (cf. S.Th., Supl., 65,3-5).

excepciones de la ley natural, sino auténticas interpretaciones que responden a la verdadera idea de la ley[1000].

V. LA LEY DIVINA POSITIVA ANTIGUA[1001]

El término "ley divina positiva" se usa para designar la libre intervención de Dios en la Historia llamando a la humanidad a participar de su propia vida, de su bienaventuranza, del orden sobrenatural. Es el conjunto de disposiciones reguladoras por las cuales Dios eleva al hombre a un fin sobrenatural y organiza toda la economía de los medios por los cuales habrá de alcanzarlo. Designa, por tanto, las intervenciones de Dios en la Historia de los hombres revelando un plan de vida religioso, social, cultual y moral para que los hombres se encaminen hacia la posesión de la Bienaventuranza.

San Agustín divide la historia en tres etapas: antes de la Ley, bajo la Ley y bajo la Gracia (*ante legem, sub lege, sub gratia*). En la **primera**, (que es la historia preabrahámica, continuada en el paganismo) la única norma era la ley natural. En la **segunda** regía la economía revelada en el Antiguo Testamento. En la **última**, la norma será la vía de salvación instituida por Cristo.

¿Por qué añadir a la ley natural, inscrita en el corazón de todo hombre, una ley positiva o revelada? La razón principal es la existencia de un fin sobrenatural al que Dios destina gratuitamente al hombre. La ley no es otra cosa que la orden dada a los agentes inteligentes y libres de alcanzar el fin y usar los medios necesarios para su cumplimiento; por tanto, supuesta esta nueva finalidad se hace absolutamente indispensable que Dios la manifieste al hombre junto con los medios para obtenerla. Así se expresaba el Aquinate: "Para la orientación de nuestra vida era necesario, además de la ley natural y de la ley humana, una ley divina... Primero, porque el hombre mediante la ley es guiado en sus actos en orden al último fin. Ahora bien, si él estuviese solamente ordenado a un fin que no supera la capacidad de sus facultades humanas, no sería necesario una orientación de orden cognoscitivo superior a la ley natural y a la ley humana que de ella se deriva. Pero habiendo sido ordenado el hombre a la bienaventuranza eterna la cual sobrepasa, como hemos visto, las capacidades naturales del hombre, era necesario que éste fuese dirigido a su fin, no sólo por una ley natural y humana, sino por una ley dada expresamente por Dios"[1002].

A ésta se añade una razón secundaria, y es que el oscurecimiento introducido por el pecado original hacía conveniente, e incluso moralmente necesaria, la revelación de una ley positiva que ayudase no sólo a practicar sino también a descubrir en su integridad y plenitud la misma ley natural.

1. LA LEY ANTIGUA EN GENERAL

1) Esencia de la Ley Antigua[1003]

La Ley Antigua es el primer estado de la ley revelada[1004]. Ya hemos dicho que son todas las normas reveladas por las cuales Dios ha indicado a su pueblo el camino de la justicia. "Dios –escribe el Concilio Vaticano II– ...queriendo abrir el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó... personalmente a nuestros primeros padres ya desde el principio. Después de su caída alentó en ellos la esperanza de la salvación, con la promesa de la redención, y tuvo incesante cuidado del género humano, para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia en las buenas

[1000] Así, por ejemplo, "no matarás" debe interpretarse adecuadamente como "no cometerás un homicidio injusto"; por tanto, no es excepción a este precepto la licitud de la legítima defensa. Lo mismo se diga de la aparente contradicción entre el precepto de "no robar" y la licitud del uso de los bienes ajenos en caso de extrema necesidad.

[1001] Cf. I-II, 98-105.

[1002] I-II, 91, 4; cf. I, 1, 1; Ad Gal c.3, lect. 7.

[1003] Cf. I-II, 98;

[1004] Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1962.

obras. En su tiempo llamó a Abraham para hacerlo padre de un gran pueblo, al que luego instruyó por los Patriarcas, por Moisés y por los Profetas para que lo reconocieran Dios único, vivo y verdadero, Padre providente y justo juez, y para que esperaran al Salvador prometido, y de esta forma, a través de los siglos, fue preparando el camino del Evangelio"[1005].

(a) La interpretación gnóstica de la Ley Antigua

El maniqueísmo, con una interpretación gnóstica de la historia, enfrentó dialécticamente las leyes antigua y nueva, considerando la primera como mala. Más tarde Lutero se hizo deudor de una visión análoga y, a partir de él, el protestantismo ha mantenido este concepto gnóstico de la ley. Esto se explica por cuanto la clave hermenéutica de la interpretación luterana de la ley es la situación pecadora del hombre[1006]; de este modo el discurso sobre la ley se revoluciona: ésta ya no tiene como fin revelar la voluntad de Dios, sino **acusar** al hombre de su radical estado de pecado y de su tendencia a la autojustificación[1007]. Con tales conceptos Lutero se colocó en la línea de Marción, quien hacía de la dialéctica oposición entre Antiguo y Nuevo Testamento uno de los puntos capitales de su doctrina[1008].

(b) La bondad de la Ley Antigua

La tradición católica ha defendido, contra el gnosticismo primero y contra el pesimismo luterano después, dos dimensiones de la Ley Antigua: la esencial **bondad** y su **imperfección**.

La Ley Antigua era **buena** porque venía de Dios y tenía como fin el preparar el adviento de Cristo[1009]. Esa bondad también se evidencia en su conformidad con la recta razón ya que reprimía lo que a la razón se opone (como la codicia de los bienes ajenos, el homicidio, la blasfemia, etc.). Y si bien sus ritos no conferían la gracia, sin embargo, traducían la fe en el Cristo venidero, oscuramente presentido en las figuras rituales; y presuponían, según el Aquinate, la **fe** que les daba valor y en virtud de la cual se les confería la gracia (y no por el rito en sí mismo). Se trataba, como es evidente, de una economía provisoria, que miraba hacia un evento futuro que debía llevarla a plenitud. Santo Tomás explica este misterio de la gracia "preactuante" diciendo que la fe produce una **presencia intencional** del objeto que es causa eficiente de la gracia; une, por tanto, el alma con la causa de la gracia (el misterio de Cristo). De este modo, bajo la economía de la Ley Antigua, los misterios de Cristo, hechos presentes en el alma por medio del acto aprehensivo de la fe, justificaban a los creyentes[1010].

(c) La mortificidad de la Ley Antigua

A pesar de esto, la Ley Antigua encerraba una cierta **ambigüedad**. San Pablo afirma, por ejemplo, que "la ley fue dada para que sobreabundase el delito"[1011]; "las pasiones de los pecados, vigorizadas

---

[1005] Dei Verbum, 3.

[1006] Cf. para los siguientes conceptos sobre el pensamiento luterano en torno a la ley: Caffarra, Carlo, *La prassi cristiana nella teologia del 20º secolo*, Cittadella Editrice, Assisi, 1976, pp. 8 ss.

[1007] De aquí, sigue notando Caffarra, que en esta perspectiva la experiencia ética se convierte en una experiencia de laceración interior y de división porque ella es el lugar en el que el hombre se experimenta como un ser separado de su deber-ser. Se sigue asimismo que la liberación o salvación del hombre incluirá, en un modo esencial, la liberación de la moral. La ley es dada por Dios al hombre con la intención de acusar al hombre conduciéndolo a la desesperación sin salida; la ley no está destinada tanto a proponer las vías rectas del obrar cuanto a revelar al hombre su "corazón malvado" y ayudar a que éste experimente la justificación como obra de sólo Dios.

[1008] Cf. Galli, A., *La legge divina o rivelata*, en: Sacra Doctrina 1 (1987), pp. 27-31. El autor cita como obra fundamental sobre Marción el estudio de Harnack: *Das Evangelium von freuden Gott*, Leipzig, 1924; y A. Nygren: *Eros e Agape*, Bologna, 1971, pp. 308-340. La obra de Marción se titulaba "Las antítesis", donde oponía el Demiurgo creador y legislador al Dios supremo que nos redime en Cristo y nos introduce en el reino de la libertad librándonos de la esclavitud de la ley. La ley, en efecto, es para Marción obra del Demiurgo creador el cual, mediante los mandamientos, tiene al hombre esclavizado bajo su dominio.

[1009] Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1963.

[1010] "Los antiguos padres tenían la fe respecto de la pasión futura de Cristo, la cual, en cuanto presente en la aprehensión del alma, podía justificar" (III, 62, 6).

[1011] Rom 5,20.

por la Ley, obraban en nuestros miembros y daban frutos de muerte"[1012], etc. Estos textos no pueden interpretarse en el sentido de que la finalidad de la ley sea la abundancia del pecado, pues es lo mismo que afirmar la maldad de la ley (ya que lo que tiene un fin malo es, ello mismo, malo[1013]).

Santo Tomás explica estas afirmaciones atribuyendo a la ley una **mortificidad solamente ocasional**[1014]. La ley no es mala porque no enseña a obrar el pecado[1015]; sin embargo lo notifica sin quitarlo. La ley, por tanto, no es efectiva respecto del pecado ni contra él (no lo causa directamente pero tampoco lo quita). Es más, la ley da a conocer una dimensión teológica del pecado, ya que si desde el punto de vista natural el pecado puede ser comprendido en cuanto **deshonesto** y **contrario a la razón**, la ley revela además su naturaleza de ofensa divina y el reato de pena que conlleva[1016].

Por eso San Pablo añade inmediatamente que la ley es santa[1017] y por tanto, no puede atribuírsele ningún carácter mortífero[1018]. Se sigue que la mortificidad debe provenir del mismo pecado que toma ocasión de la ley: "Dice por tanto que **el pecado, tomando ocasión del precepto**, es decir de la ley que prohíbe el pecado, **ha obrado en mí toda concupiscencia**"[1019].

2) Finalidad de la Ley Antigua

Lo dicho nos exige postular cuál fue la finalidad de la Ley Antigua en los planes de Dios. Podemos distinguir dos finalidades subordinadas entre sí.

(a) Finalidad inmediata

Ante todo, como toda ley, también la antigua, se ordenaba a hacer buenos a los súbditos que estaban sujetos a ella. Esto lo hacía ya cohibiendo del pecado a los imperfectos, ya alentando y guiando a los buenos, ya castigando a los culpables[1020].

(b) Finalidad providencial de la Ley Antigua

Pero la **finalidad** última de la Ley Antigua, como hemos ya señalado de pasada, era preparar el advenimiento del Mesías: "la Ley Antigua ordenaba a los hombres hacia Cristo"; "la ley fue nuestro pedagogo hacia Cristo"[1021]. Esta preparación la desempeñaba bajo dos títulos: el testimonio y la disposición.

[1012] Rom 7,5.

[1013] Cf. Ad Rom., V, VI, nº 451.

[1014] Cf. Ad Rom., VII, I, nº 531.

[1015] Cf. Ibid., VII, II, nº 535

[1016] "Sin la ley el pecado podía conocerse en cuanto tiene razón de deshonesto, es decir, como algo contra la razón, pero no en cuanto comporta una ofensa divina; porque por la ley dada por Dios (en cuanto ella prohibe y manda castigar) se manifiesta al hombre que los pecados humanos desagradan a Dios" (Ibid., nº 536). Insiste más adelante: "... El pecado no se conocería sino por la ley, en cuanto al reato de pena y la ofensa a Dios" (Ibid., nº 537).

[1017] Cf. Rom 7,12.14.16.

[1018] "Aquello que es por sí bueno y vivificador, no puede ser causa del mal y de la muerte, según lo que se dice en Mt 7,18: *El árbol bueno no puede dar frutos malos*" Ad Rom., VII, II, nº 552).

[1019] Ad Rom., VII, II, nº 541. Nota el Aquinate que con mucha sutileza el Apóstol no dice que la ley diese ocasión de pecar, porque lo que da ocasión escandaliza y consecuentemente peca. Dice por eso que el pecado toma ocasión de la ley para empujar al pecado. Por lo tanto, la ley obró rectamente prohibiendo el pecado y no dió ocasión para pecar; es el hombre, quien, por el contrario, toma ocasión de la ley para cometer su pecado.

[1020] Añade Santo Tomás que esta finalidad la alcanzaba de modo diverso según las tres clases de hombres en que se dividía el pueblo judío. 1º Para los duros, o sea los pecadores y rebeldes, la ley cumplía la función de flagelo, tanto con sus preceptos morales (a cuya observancia estaban obligados por la amenaza del castigo) cuanto por medio de los ceremoniales, los cuales fueron multiplicados de modo tal que, por su abundancia, no agregasen culto alguno a dioses ajenos. 2º Para los proficientes o mediocres la ley debía hacer, en cambio, de pedagogo, tanto respecto de los preceptos ceremoniales, cuanto respecto de los morales que promovían la justicia. 3º Finalmente para los perfectos los preceptos ceremoniales servían de signo y figura de la Nueva Ley; los morales, en cambio, como consuelo (Cf. Ad Rom., V, VI, nº 463).

[1021] "Lex paedagogus noster fuit in Christo" (Gal 3,24); Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1964.

Ante todo, la Ley Antigua **daba testimonio** de Cristo. Testimonio doble: a través de la **profecía directa** en torno a la persona del Mesías y a las circunstancias de su venida y obra redentora; y a través de la **prefiguración** o **profecía velada** contenida en los ritos y hechos del pueblo judío. El mismo Jesucristo apela a este testimonio de la ley en repetidas ocasiones: *"Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la ley, en los salmos y en los profetas* ***acerca de Mí***"[1022]; "*Si creyereis a Moisés, creeríais también en Mí, pues* ***de Mí escribió él***"[1023].

En segundo lugar, la Ley Antigua **disponía** al pueblo elegido haciéndolo santo para que pudiese recibir dignamente en su seno el cumplimiento de las profecías mesiánicas, ya sea alejándolo de los cultos idolátricos, ya sea haciéndole practicar el culto verdadero.

2. CONTENIDO: LOS PRECEPTOS DE LA LEY ANTIGUA[1024]

El contenido de la Ley Antigua era un basto conjunto de preceptos indiferenciados entre sí desde el punto de vista de la autoridad última que los había proclamado, ya que todos en definitiva venían de Dios. Se distinguían, sin embargo, por los objetos o los actos que regulaban.

1) Los preceptos morales[1025]

La ley moral del Antiguo Testamento coincide sustancialmente con la ley natural[1026]. Esta ley se resume singularmente en el Decálogo[1027]. De todos modos el Decálogo, codificando las principales normas naturales, es obra de una formulación positiva y reveladora de Dios. Por tanto, a partir de la manifestación hecha por Dios a Moisés, goza de una doble universalidad y fuerza: la de la ley natural que manifiesta y la de la revelación divina. En cuanto a la determinación del sábado como día festivo en el tercer mandamiento y la prohibición de fabricar imágenes en el primero, son determinaciones ceremoniales que concretizan los correspondientes preceptos naturales del culto de Dios y de la adoración de Dios[1028].

La razón de que los preceptos naturales estuviesen contenidos en la ley positiva antigua radica en que la ley divina no sólo debía proveer al hombre en aquello a lo que su razón no alcanza, sino también respecto de aquello en lo que la razón encuentra un impedimento, a pesar de que pertenezca a la naturaleza y no al orden sobrenatural. Por el pecado, la razón del hombre estaba no sólo debilitada para alcanzar su objeto moral proporcionado, sino incluso oscurecida hasta tal punto que en ciertas obras particulares, llegó a postular como lícito lo que pecaminoso. Esto funda suficientemente la conveniencia de la revelación positiva de verdades morales naturales.

2) Los preceptos ceremoniales[1029]

La ley cultual o ceremonial del Antiguo Testamento representa el conjunto de determinaciones sobre el modo de practicar ciertos preceptos morales (concretamente los que mandan rendir culto a Dios) y precisiones rituales de la ley moral.

Completan el fin propio de la ley divina que es ordenar a los hombres respecto de Dios. Para dirigir los hombres a Dios no basta con ordenar los actos internos, sino que también es necesario hacer lo propio con los actos externos que manifiestan o profesan el servicio divino, o sea el culto.

[1022] Lc 24,24.
[1023] Jn 5,46.
[1024] Cf. I-II, 99-105.
[1025] Cf. I-II, 99, 1; 100, 1-12
[1026] Cf. I-II, 100, 1.
[1027] Cf. Dt 5,6 ss; Ex 20,1 ss. Cf. I-II, 100, 3-8.
[1028] Cf. Mausbach, *op. cit.*, t. 1, p. 166.
[1029] Cf. I-II, 99, 3; 101-103

Además de este principio general, todos los actos rituales del Antiguo Testamento tenía, como ya hemos dicho, una función figurativa respecto de Cristo.

3) Los preceptos judiciales[1030]

La ley judicial era la ley civil estatal del pueblo de Israel. Mientras en los demás pueblos la ley civil era dictada por una autoridad humana, en el pueblo elegido también esta legislación pertenecía a la ley positiva divina.

Contiene en sí aplicaciones de la ley natural, pero éstas se hallan en el Antiguo Testamento al servicio del destino sobrenatural de Israel. La ley judicial es una defensa externa de la religión revelada, una barrera contra el paganismo dada a un pueblo imperfecto. De ahí su singular dureza en algunas prescripciones y castigos. Además hay que tener en cuenta que si bien se fundamente sobre la ley natural, también aceptó elementos históricos de otros pueblos, en la medida en que éstos no fueran contrarios a la ley natural; no quita, sin embargo, que fueran imperfectos.

3. CESE DE LA LEY ANTIGUA[1031]

¿Cuándo cesó la Ley Antigua? La ley del Antiguo Testamento terminó con la entrada en vigor de la ley de Cristo. Sin embargo, en esto hay que hacer cierta distinción, pues los preceptos contenidos en la Ley Antigua son de carácter muy diferente entre sí.

Los preceptos morales no contienen en sí ninguna limitación; razón por la cual no caducan en ningún momento. Son preceptos "vivificantes".

Los preceptos ceremoniales tienen razón de ser sólo como normas preparatorias y figurativas; por tanto, pierden todo su valor con la llegada de Cristo. Las palabras de Nuestro Señor: "No he venido a destruir la ley, sino a darle cumplimiento"[1032], deben entenderse literalmente, es decir: con su llegada y el desarrollo de su vida, pasión, muerte y resurrección, la verdad de las profecías y de las figuras alcanza cumplimiento total. Jesucristo no destruye en cuanto su obra es la realización de lo contenido en la Ley Antigua. Pero la Ley Antigua ceremonial ya no tiene razón de ser puesto que llegada la verdad plena no puede volverse a profesar la verdad parcial o velada. Por esta razón los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua son, después de Cristo, "lex mortua et mortifera": ley muerta y mortal.

Los preceptos judiciales, si bien estaban ligados a un contexto histórico y a unas exigencias morales y religiosas determinadas, pueden en algunas cosas ser empleados en otros contextos históricos; al menos en cuanto legislación política; no, en cambio, en lo que también ellos tuviesen de figurativo de Cristo o de su Reino. Por eso se dice que estos son "lex mortua sed non mortifera": ley muerta (caducada) pero no mortal (en cuanto su vigencia parcial no representa una apostasía de la verdad traída por Cristo).

El Concilio de Jerusalén expresó claramente el hecho de la anulación de la Ley Antigua[1033]; San Pablo expuso el fundamento de tal derogación en sus cartas a los Romanos y a los Gálatas[1034]. La mayoría de los teólogos afirma que la obligatoriedad de la ley terminó con la muerte de Cristo, pero sólo comenzó a ser pecaminosa la práctica de la antigua ley a partir de la destrucción de Jerusalén[1035].

[1030] Cf. I-II, 99, 4; 104-105; Cf. Mausbach, *op. cit.*, t.1, p. 167.

[1031] Cf. Mausbach, *op. cit.*, t.1, pp. 167-168; Aubert, *op. cit.*, pp. 159-163.

[1032] Mt 5,17.

[1033] Act 15,16-29.

[1034] Cf. Rom 7-8; Gál 3.

[1035] Cf. I-II, 103, 4; San Agustín, *Epist*. 82,16.

VI. LA LEY NUEVA[1036]

"La Ley fue nuestro pedagogo para llevarnos a Cristo, para que fuéramos justificados por la fe, pero llegada la fe, ya no estamos bajo el ayo"[1037]. Con la llegada de Cristo el pedagogo se retira, la figura deja paso a la realidad: "Jesús mismo es el 'cumplimiento' vivo de la Ley ya que El realiza su auténtico significado con el don total de sí mismo; El mismo se hace Ley viviente y personal, que invita a su seguimiento"[1038]. Por eso la Ley Nueva, ley de Cristo, es la perfección de la ley divina, natural y revelada[1039].

Así se comprende que las tres últimas cuestiones del tratado de la ley en la Suma Teológica representen el coronamiento de la exposición sistemática de la teología moral tomista.

1. LA LEY NUEVA EN SÍ MISMA[1040]

La Ley Nueva es principalmente la gracia del Espíritu Santo, comunicada por Cristo; secundariamente es una norma externa, requerida por la naturaleza del hombre y de la Iglesia.

1) El elemento principal: la gracia del Espíritu Santo[1041]

Como en toda ley, también en la evangélica podemos distinguir diversos aspectos: su formalidad, fin, autor, sujeto, etc.

Finalidad. La finalidad de la Ley Nueva es hacer al hombre partícipe de la naturaleza divina. La Ley Nueva tiene como fin el apartar a los hombres del pecado[1042] y reconciliarlos con Dios, injertándolos en el misterio de Cristo[1043] para darles el don de la **adopción divina**: "nos predestinó a la adopción de hijos suyos en Jesucristo"[1044].

Formalidad. La salvación y la adopción divina exigen una correspondencia de naturaleza entre el hombre y Dios. Esto se hace mediante la gracia del Espíritu Santo[1045] que nos da una participación de la naturaleza divina[1046].

"Como dice el Filósofo, toda realidad –escribe Santo Tomás– se define por lo que en ella es principalísimo. Ahora bien, aquello que es más importante en la ley del Nuevo Testamento, y en lo que reside toda su eficacia, es la gracia del Espíritu Santo, dada por la fe en Cristo. Por tanto, la Ley Nueva principalmente es la gracia del Espíritu Santo, dada a los creyentes por la fe en Cristo. Esto aparece claramente en lo que dice el Apóstol a los Romanos 3,27: *¿Dónde está tu glorificación? Ha sido excluida. ¿Por la ley? ¿Por las obras? No sino por la ley de fe*; pues llama *ley* a la misma gracia de la fe. Y más claramente se expresa en Rom 8,2: *La Ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús me libró de la*

[1036] Cf, I-II, 106-108; Pinckaers, S., *La Loi Evangelique, vie selon l'Esprit, et le Sermon sur la montagne*, en "Nova et Vetera" 3 (1985); Ibid., *La quête du bonheur*, Téqui, Paris (sin fecha); Tonneau, J., *La Loi Nouvelle*, Somme des Jeunes, Paris, 1981; Kaczynski, E., *"Lex Nova" in San Tommaso. Le tendenze spiritualistiche e legalistiche nella teologia morale*, en: "Divinitas", 25 (1981); Ibid., *"Lex spiritus" in S. Paolo e la sua interpretazione in S. Tommaso*, en: "Angelicum", 59 (1982), 455-474; Delhaye, Ph, *La "Loi Nouvelle" dans l'enseignement de Saint Thomas*, en: Studi Tomistici, 4, Pontificia Accademia di San Tommaso, Ed. Città Nuova (sin fecha); Aubert, *op. cit.*, pp. 164-185.

[1037] Gál 3,24-25.

[1038] VS, 15, in fine.

[1039] Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1968.

[1040] Cf. I-II, 106.

[1041] Cf. Miguel Fuentes, *La originalidad de la moral cristiana. La esencia de la 'Ley Nueva' en el pensamiento de Santo Tomás*, Rev. Diálogo 6 (1993), pp. 69-106.

[1042] "La ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús, me libró de la ley del pecado y de la muerte" (Rom 8,2).

[1043] Cf. Rom 6,5.

[1044] Ef 1,5; cf. Rom 8,28-30.

[1045] Cf. Rom 5,5.

[1046] Cf. 2 Pe 1,4; Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1966.

muerte. Por lo cual también dice San Agustín, en su libro *De Spiritu et littera*, que *así como la ley de las obras fue escrita en tablas de piedra, así la ley de la fe ha sido escrita en los corazones de los fieles*. Y en el mismo libro: *¿qué son esas leyes que Dios ha inscrito en nuestros corazones, sino la misma presencia del Espíritu Santo?*"[1047].

Lo principal será, por tanto, la **gracia del Espíritu Santo**. La preeminencia de tal elemento está fundada en el referido principio aristotélico. No se trata, sin embargo, de una simple preeminencia jerárquica de la gracia sobre los demás elementos de la Ley Nueva. El principio aristótelico aquí usado tiene un sentido más profundo: lo principal es aquello en lo que se contiene de modo especial, principal, intensivo, lo propio de esta ley (la capacidad de justificar y connaturalizar al hombre con Dios, de dar la filiación adoptiva). Todos los demás elementos están subordinados a éste y de él dependen y reciben, por participación, toda su eficacia y fuerza salvífica.

Así, a partir de la gracia, en la Ley Nueva el Espíritu Santo es el que mueve los corazones hacia el bien sobrenatural: "los que son movidos por el Espíritu Santo, éstos son hijos de Dios"[1048].

Autor. El autor o causa eficiente de esta ley es Cristo. El cual no es sólo redentor sino legislador[1049]. En efecto, esta gracia se hace accesible a los hombres a través de la Encarnación del Verbo divino, porque la gracia que es lo central de la Nueva Economía no es otra cosa que participación de esa gracia capital de Cristo. Es la humanidad asumida por el Verbo en su Encarnación la que primero recibió esa plenitud de gracia, y es desde allí que se ha derivado a nosotros, como afirma el Angélico engarzando los textos joánicos: "El Verbo se hizo carne...; lo vimos lleno de gracia y de verdad... De su plenitud todos hemos recibido gracia sobre gracia... La gracia y la verdad por Cristo han sido hechas" (Jn 1,14.16-17)[1050].

Sujeto psíquico. Esta ley ha sido infundida en el corazón mismo del hombre. Es, por eso, la ley profetizada por Jeremías: "He aquí que vienen días, oráculo de Yavé, en que yo haré alianza con la casa de Israel y la casa de Judá, no como la alianza que hice con sus padres... Porque ésta será la alianza que yo haré con la casa de Israel después de aquellos días, oráculo de Yavé: Yo pondré mi ley en su interior y la escribiré en su corazón, y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo"[1051].

2) Los elementos secundarios

Junto a la gracia interior la Ley Nueva tiene otros elementos secundarios: "La Ley Nueva tiene ciertos elementos que se comportan como dispositivos para la gracia del Espíritu Santo, o que pertenecen al uso de dicha gracia, los cuales son secundarios en la nueva ley, y sobre ellos fue necesario instruir a los fieles cristianos con palabras y escritos tanto sobre lo que deben creer como sobre lo que deben hacer"[1052].

Entre estos elementos debemos señalar principalmente la Sagrada Escritura (especialmente el texto evangélico) y los sacramentos, base de la liturgia cristiana.

El colocar una dimensión externa junto a la interna que ya hemos mencionado no sólo no es contradictorio, sino necesario por varios motivos.

Ante todo, **en razón del pecado**; porque si todos los cristianos fuesen perfectos, una ley exterior carecería de sentido, pero el cristiano es un ser viador, expuesto a la tentación, a la dureza del corazón y al pecado. Es necesario, por eso, una norma objetiva de conducta que necesariamente será externa.

En segundo lugar, **por la misma condición humana**. El hombre no es puro espíritu. Así como la ley interna expresa la vida interior de la gracia, también la vida exterior debe ser expresada por una ley externa que facilite y garantice la interior.

[1047] I-II, 106, 1.
[1048] Rom 8,14.
[1049] Cf. DS 1571; Dei Verbum, 4.
[1050] Cf. I-II, 108, 1
[1051] Jer 31,31-33; repetida por Hb 8,8-13.
[1052] I-II, 106, 1.

Finalmente, es exigida **por la naturaleza de la Iglesia**; Ésta es el reino de Cristo, pero es una sociedad visible, compuesta por una comunidad de hombres que se dirigen a un bien común (hombres, además, imperfectos). Es por eso necesario que se rija por una ley visible, social, constatable y externa.

Todo esto no quita que tal ley permanezca siempre en un plano secundario respecto de lo propio del Nuevo Testamento que es la gracia del Espíritu Santo y su dinamismo.

3) Las características de la Ley Nueva

La característica fundamental de la Ley Nueva es la interioridad: "la Ley Nueva es principalmente una ley interior"[1053]. Corresponde, como hemos dicho, a la **inscripción en los corazones** de la que habla Jeremías. Sólo el Espíritu Santo puede ejercer tal acción en el hombre. De aquí que el cristiano no está forzado por la obligación, pues obra por amor: "El Espíritu Santo –dice Santo Tomás– nos inclina a obrar de tal manera que nos hace obrar voluntariamente, pues nos hace amigos de Dios. Por eso, los hijos de Dios son libres, pues el Espíritu Santo los conduce por amor, y no por el temor como a esclavos"[1054].

La tradición también señala otras características, llamándola ley de fe (lex fidei)[1055], ley de caridad (lex amoris)[1056], ley de la verdad (lex veritatis)[1057], ley de libertad perfecta (lex perfectae libertatis)[1058]. El Catecismo explica estas expresiones diciendo: "La Ley Nueva es llamada **ley de amor**, porque hace obrar por el amor que infunde el Espíritu Santo más que por el temor; **ley de gracia**, porque confiere la fuerza de la gracia para obrar mediante la fe y los sacramentos; **ley de libertad**[1059], porque nos libera de las observancias rituales y jurídicas de la Ley Antigua, nos inclina a obrar espontáneamente bajo el impulso de la caridad y nos hace pasar de la condición del siervo 'que ignora lo que hace su señor', a la de amigo de Cristo, 'porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer'[1060], o también a la condición de hijo heredero"[1061].

2. LA LEY NUEVA EN COMPARACIÓN CON LA ANTIGUA[1062]

La Ley Nueva o evangélica, como es evidente, no se distingue de la Ley Antigua por la finalidad intrínseca, ya que ambas miran al mismo fin, que es llevar los hombres a Dios. La diferencia se verifica en cuanto a la perfección. La Ley Antigua era imperfecta y preparatoria, prefigurativa de la nueva. Por eso se dice con toda propiedad que la Ley Nueva **cumple** la antigua, en cuanto la justificación que ésta representaba mediante ciertos ritos y palabras, aquella la realiza a través de la obra redentora de Cristo[1063].

[1053] I-II, 106, 1.
[1054] SCG, IV, 22.
[1055] I-II, 107, 1 ad 3
[1056] I-II, 107, 1 ad 2
[1057] I-II, 107, 2
[1058] I-II, 108, 1 ad 2
[1059] Cf. St 1,25; 2,12.
[1060] Jn 15,15.
[1061] Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1972.
[1062] Cf. I-II, 107
[1063] "Jesús dice: 'No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento'(Mt 5, 17). Cristo es la clave de las Escrituras: 'Vosotros investigáis las Escrituras, ellas son las que dan testimonio de mí' (cf. Jn 5,39); él es el centro de la economía de la salvación, la recapitulación del Antiguo y del Nuevo Testamento, de las promesas de la Ley y de su cumplimiento en el Evangelio; él es el vínculo viviente y eterno entre la Antigua y la Nueva Alianza. Por su parte, san Ambrosio, comentando el texto de Pablo en que dice: 'el fin de la ley es Cristo' (Rom 10, 4), afirma que es 'fin no en cuanto defecto, sino en cuanto plenitud de la ley; la cual se cumple en Cristo (*plenitudo legis in Christo est*), desde el momento que El no vino a abolir la ley, sino a darle cumplimiento. Al igual que aunque existe un Antiguo Testamento toda verdad está contenida en el Nuevo, así ocurre con la ley: la que fue dada por medio de Moisés es

La Ley Nueva perfecciona los mismos preceptos de la Ley Antigua, ya sea **declarando su verdadero alcance** al enseñar que también los actos internos caen bajo el mandato y el juicio divino (como consta en el caso del adulterio y del homicidio); ya sea **enseñando el modo** de guardar los preceptos más seguramente[1064]; ya sea **añadiendo** consejos de perfección[1065]. Por eso puede afirmarse: "Jesús lleva a cumplimiento los mandamientos de Dios... interiorizando y radicalizando sus exigencias... Jesús muestra que los mandamientos no deben ser entendidos como un límite mínimo que no hay que sobrepasar, sino como una senda abierta para un camino moral y espiritual de perfección, cuyo impulso interior es el amor"[1066].

En cuanto a la dificultad de una y otra ley, la Ley Nueva es más liviana que la Antigua, ya sea por parte de las obras como por parte de los actos virtuosos prescritos. En cuanto a las obras exteriores, la Antigua contenía más ceremonias y actos exteriores, a los que la ley Evangélica agregó muy pocos y simplificó muchos. En cuanto a los actos internos de la virtud, si bien la Ley Nueva acentúa prioritariamente la interioridad espiritual y exige el cumplimiento de la vida virtuosa, sin embargo, otorga la gracia y la caridad, y, como afirma Agustín, para quien ama se hacen ligeros[1067].

Se puede resumir diciendo: "La Ley evangélica *lleva a plenitud los mandamientos* de la Ley. El Sermón del monte, lejos de abolir o devaluar las prescripciones morales de la Ley Antigua, extrae de ella sus virtualidades ocultas y hace surgir de ella nuevas exigencias: revela toda su verdad divina y humana. No añade preceptos exteriores nuevos, pero **llega a reformar la raíz de los actos**, el corazón, donde el hombre elige entre lo puro y lo impuro[1068], donde se forman la fe, la esperanza y la caridad, y con ellas las otras virtudes. El Evangelio conduce así la Ley a su plenitud mediante la imitación de la perfección del Padre celestial[1069], mediante el perdón de los enemigos y la oración por los perseguidores, según el modelo de la generosidad divina[1070]"[1071].

3. EL CONTENIDO DE LA LEY NUEVA[1072]

Si la ley es esencialmente el dinamismo de la gracia, éste debe traducirse por una ordenación específica del hombre, es decir, por preceptos constitutivos de la nueva ley. Este contenido comprende un precepto absolutamente general y universal que ordena los actos interiores del cristiano (la caridad), otros preceptos ordenados al anterior que rigen los actos externos, y, finalmente, por consejos.

San Agustín y Santo Tomás indican como carta magna de la Ley Nueva el Sermón de la Montaña tal como es reportado por San Mateo[1073]. Por tanto, el contenido de todos estos preceptos está dado principalmente allí. Dice el Angélico que esta predicación encierra todo el programa de la vida cristiana[1074]. Lo mismo dice el Magisterio: "...El 'Sermón de la Montaña'... constituye la carta magna

---

figura de la verdadera ley. Por tanto, la mosaica es imagen de la verdad' (In Psalmum XCVIII Expositio, sermo 18,37)" (VS, 15). Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1967.

[1064] Así para evitar el perjurio manda que el hombre se abstenga totalmente de jurar salvo en caso de necesidad: cf. Mt 5,33.

[1065] Cf. I-II, 107, 2.

[1066] VS, 15; cf. Col 3,14.

[1067] Cf. I-II, 107, 4 corpus y ad 2.

[1068] Cf. Mt 15,18-19.

[1069] Cf. Mt 5,48.

[1070] Cf. Mt 5,44.

[1071] Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1968.

[1072] Cf. I-II, 108; Aubert, *op. cit.*, pp. 173 ss.

[1073] Cf. Mt 5-7.

[1074] "Totam informationem Christianae vitae continet" (I-II, 108, 1).

de la moral evangélica"[1075]. En las palabras de Cristo se encuentra bosquejada la descripción del cristiano perfecto, con todos sus rasgos espirituales interiores[1076].

1) Los actos interiores

Siendo lo esencial de la Ley Nueva la gracia infundida en el alma, tendrá como contenido fundamental el efecto de esta gracia que es la caridad operante. La caridad, pues, es el contenido fundamental y de suyo único de la ley evangélica: amar a Dios por sí mismo y por encima de todas las cosas, y al prójimo por Dios.

Escribe el Papa: "Sobre esta ley dice santo Tomás: 'Esta puede llamarse ley en doble sentido. En primer lugar, ley del espíritu es el Espíritu Santo... que, por inhabitación en el alma, no sólo enseña lo que es necesario realizar iluminando el entendimiento sobre las cosas que hay que hacer, sino también inclina a actuar con rectitud... En segundo lugar, ley del espíritu puede llamarse el efecto propio del Espíritu Santo, es decir, **la fe que actúa por la caridad**[1077], la cual, por eso mismo, enseña interiormente sobre las cosas que hay que hacer... e inclina el afecto a actuar"[1078].

A este amor de Dios va íntimamente unido el amor del prójimo[1079]. San Pablo dice: "Toda la ley se cifra en un solo mandamiento: Amarás a tu prójimo como a ti mismo"[1080]; "El que ama al otro, ha cumplido la ley... así pues, la plenitud de la ley es la caridad"[1081].

2) Los actos exteriores

La gracia que es esencia de la Ley Nueva, nos viene a través del Verbo que se hace carne, es decir, visible. Por eso es conveniente que la gracia que nos viene de Cristo también nos llegue por algo visible y exterior.

Las obras exteriores, tienen por tanto, una relación importante con la gracia. Algunas tienen un vínculo **causal**, como es el caso de los sacramentos; estos son los canales de la gracia salida de Cristo.

Otras, en cambio, son **efecto** de la gracia, y tales son los preceptos morales[1082]. La caridad debe animar y transformar toda la vida humana porque la gracia no destruye sino que sana y eleva la

---

[1075] VS, 15; "La Ley Nueva o ley evangélica... se expresa particularmente en el Sermón de la Montaña" (Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1965).

[1076] Santo Tomás encuentra en el Sermón de la Montaña (haciendo una típica lectura escolástica del mismo) un compendio de la doctrina moral católica. La importancia que tiene su presentación es que coincide sustancialmente con el esquema elegido para la doctrina moral de la Suma Teológica; lo que equivale a afirmar que este último es el fruto de la meditación de Santo Tomás sobre el texto evangélico; la moral del Aquinate es, de este modo, un reflejo de su evangelismo. Afirma que en el Sermón de la Montaña tenemos:

1. Ante todo, la declaración del Fin Ultimo del hombre, que no es otro que la bienaventuranza.

2. Luego, la ordenación de los movimientos interiores del hombre, ya sea en cuanto a sí mismo, como en relación con el prójimo:

a) Respecto de sí mismo: ordena la voluntad según los preceptos de la ley, a saber, que se abstenga no sólo de las obras exteriores malas, sino de los mismos movimientos malos interiores y de las ocasiones del pecado. Al mismo tiempo ordena las intenciones enseñando que aun en las obras buenas no se ha de buscar la gloria humana, las riquezas mundanas, etc., lo que equivale a atesorar en la tierra.

(b) Respecto del prójimo: ordena no sólo los actos exteriores con los que nos relacionamos socialmente, sino también los mismos movimientos interiores, como ser, que no juzguemos temeraria o injustamente, etc.

3. Por último nos da los medios para poder cumplir la doctrina evangélica, que son: el auxilio divino, la práctica de la virtud, y la precaución de no dejarse seducir por las tentaciones (Cf. I-II, 108, 3).

[1077] Gál 5,6.

[1078] VS, 45; el texto citado de Santo Tomás es: Ad Romanos., VIII, I.

[1079] Cf. Mt 12,28-33; 1 Jn 4,20.

[1080] Gál 5,14.

[1081] Rom 13,8-10.

[1082] Cf. I-II, 108, 1 ad 2

naturaleza; por eso el orden natural no queda anulado sino transformado e integrado en el dinamismo caritativo.

Por todo esto es necesario prescribir de modo explícito los actos externos que tocan tanto a la vida moral como a la vida sacramental del cristiano.

3) Los consejos evangélicos

Finalmente la Ley Nueva tiene como contenido propio los consejos. Estos son modos de conducta sugeridos como particularmente buenos y útiles para el fin que se persigue en la ley evangélica. Se distinguen esencialmente de los preceptos, pues mientras estos últimos nos colocan ante la alternativa entre el bien y el mal[1083], el consejo nos pone ante la alternativa entre un bien y un bien mejor.

Jesucristo, a través de los consejos, declara ciertas obras como objetivamente mejores que otras, aunque estas últimas sigan siendo buenas y libres. Los consejos evangélicos se presentan como una vía más corta y segura hacia la bienaventuranza, y son propios de la Ley Nueva, ya que ésta es precisamente una ley que promueve la libertad y la generosidad interior.

Los consejos nos invitan, según el Aquinate, a una emulación de la perfección propia de los bienaventurados: "si bien la perfección de los bienaventurados no es posible para nosotros en esta vida debemos empeñarnos, de todos modos, en imitar cuanto sea posible su perfección; en esto consiste precisamente la perfección en esta vida, y a ella nos invitan los consejos"[1084].

El principio que determina la necesidad o al menos la conveniencia de los consejos evangélicos es el de la **unificación del corazón** en su movimiento de tensión hacia Dios. En efecto, el corazón del hombre tiende más intensamente hacia algo determinado en la medida en que suprime la multiplicidad de las tendencias que se disgregan en el infinito campo de los apetecibles concretos. Por tanto, más perfectamente se apronta el animo del hombre para amar a Dios, cuanto más se sustrae del afecto de las realidades temporales[1085].

Es aquí donde los consejos adquieren su fuerza particular. Ellos, efectivamente, nos invitan a la perfección, en cuanto tienen de propio el separar el corazón del hombre del afecto de las cosas temporales, de modo tal que **más libremente** el alma tienda a Dios, contemplándolo, amándolo y cumpliendo su voluntad[1086]. La relación entre los consejos evangélicos y la libertad cristiana aparece así más clara; ellos se ordenan a que "el alma tienda más libremente"[1087], a "que el hombre se dedique más libremente a Dios"[1088].

Por tanto, los consejos corresponden perfectísimamente al espíritu de la ley evangélica que es espíritu de interioridad y libertad en el Espíritu Santo.

VII. LAS LEYES HUMANAS[1089]

1. NECESIDAD

[1083] Por ejemplo, el precepto de "no matar" nos enfrenta a la posibilidad de cumplir lo ordenado y obrar bien o no cumplirlo y obrar desordenadamente.

[1084] *De perfectione vitae spiritualis*, cap. 6, nº 569.

[1085] "Es evidente que el corazón humano se dirige a un ser tanto más intensamente cuanto más se separa de la multiplicidad (*tanto intensius in aliquid unum fertur, quanto magis a multis revocatur*). Así tanto más perfectamente el animo del hombre se inclina a amar a Dios, cuanto más separa su afecto de las realidades temporales" (*De perfectione*, 6, nº 569).

[1086] "Todos los consejos, por los cuales somos invitados a la perfección, se ordenan a separar el animo del hombre del afecto de las cosas temporales, de modo tal que el alma tienda a Dios más libremente (*liberius*), contemplándolo, amándolo y cumpliendo su voluntad" (*De perfectione*, 6, nº 569).

[1087] *"Ut liberius mens tendat*" (*De perfectione*, 6, nº 569).

[1088] *"Ut homo liberius Deo vacet*" (De perfectione, 8, nº 579; 10, nº 599.).

[1089] Cf. I-II, 95-97.

Los preceptos de la ley natural pueden a veces ser mal interpretados por algunos hombres; asimismo requieren adaptaciones particulares a las condiciones concretas de cada pueblo; también es previsible que algunos hombres no quieran regular su actos según los dictámenes evidentes de la razón. Todo esto plantea la necesidad de concretar la ley natural mediante preceptos humanos; tal será la ley humana civil. Lo mismo se debe decir para la ley sobrenatural cristiana: también ella necesita ser plasmada en indicaciones externas y concretas; esto va a plantear la necesidad de una legislación humana cuyo autor sea la Iglesia fundada por Cristo (ley humana eclesiástica).

También puede decirse, desde otro punto de vista, que la necesidad de la ley humana nace de la natural aptitud que el hombre tiene para la virtud. El hombre está naturalmente inclinado hacia la virtud, pero la naturaleza en muchas cosas da sólo lo esencial y no el complemento (como al hombre no le da el vestido y la comida, sino la inteligencia y las manos para que se procure tales cosas). En tal sentido, si bien el hombre tiene lo necesario para individuar su inclinación a la virtud perfecta (y por tanto sus fines naturales y los preceptos derivados de los mismos), necesita, al mismo tiempo, la disciplina que lo retraiga del mal y lo obligue al bien, educándolo en el camino virtuoso. Puede suceder que para algunos baste la inclinación propia, los buenos hábitos o las admoniciones paternas; pero otros, inclinados al vicio y difíciles de conmover con meras palabras, necesitarán ser cohibidos del mal obrar a través del miedo a las penas. De este modo, a través de la amenaza racionalmente impuesta se les ayudará a que, poco a poco, hagan por inclinación propia lo que primeramente hacían por temor a la pena. De aquí surge, pues, la necesidad de la ley humana, que preceptúa, prohíbe, premia y castiga. Está, pues, en función de la virtud y de la perfección del hombre.

2. ORIGEN

En cuanto a su origen hemos de sostener que **toda ley humana si es recta se deriva de la ley divina** (ya sea natural, como en el caso de la ley civil, o cristiana como en el caso de la ley eclesiástica). Una ley es tal en cuanto es justa[1090]; ahora bien, en las cosas humanas, justo y recto es aquello que es conforme a la razón, y la primera regla de la razón es la ley divina. Por esto toda ley humana tiene razón de ley en cuanto se deriva de la ley natural o divina positiva.

Esta relación puede establecerse de varios modos.

Ante todo, la ley humana puede llegar a ser tal en virtud de un **proceso deductivo**. Es decir, a modo de conclusión a partir de los principios generales de la ley divina. Por ejemplo, pertenece a este tipo de relación con la ley natural la ordenación jurídica civil de la propiedad. Con el proceso deductivo el legislador no hace una aportación legislativa rigurosamente innovadora, sino que ofrece una explanación de la virtualidad contenida en los principios naturales.

En segundo lugar, la ley humana puede ser también el resultado de una **aplicación** de un principio general de la ley natural. Aplicar significa que el legislador humano concreta principios generales de la ley natural aportando indicaciones necesarias para responder a las necesidades del bien común. En este caso el legislador se comporta como verdadero creador y no se conforma con reconocer lo que ya existe; inventa vías y medios que facilitan el cumplimiento íntegro de los preceptos naturales, pone algo nuevo, y es por tal motivo que se habla de **leyes positivas**. En este caso se encuentran, por ejemplo, las leyes civiles impositivas.

En tercer lugar, una ley humana puede proceder por **determinación**. Se dice que se legisla por determinación cuando las leyes humanas imponen nuevamente con autoridad propia y reforzando con su sistema penal humano, algún precepto de la ley divina (por ejemplo, el respeto por la vida humana, la verdad, el castigo del homicidio, etc.).

[1090] Cf. I-II, 95, 2; San Agustín, De libero arbitrio, I, 5.

3. DIVISIÓN DE LAS LEYES HUMANAS

Las leyes humanas admiten varias distinciones, pero la fundamental es la que distingue esta ley en civil y eclesiástica[1091].

1) La ley civil

Se define como la ordenación de la razón dirigida al bien común y temporal de los hombres, promulgada por la autoridad competente. Tiene por autor a quien tiene potestad de jurisdicción sobre sus súbditos colectivamente considerados. Esto variará según la forma de gobierno (el rey, la cámara legislativa, etc.).

2) La ley eclesiástica

La Iglesia ha recibido de Jesucristo no sólo su existencia y constitución esencial sino también la potestad de legislar[1092]. Esto significa que un cuerpo de legislación propia para los miembros de la Iglesia es indispensable en orden al bien común sobrenatural al que todos los hombres son llamados.

Dentro de la Iglesia la potestad de legislar compete por derecho divino al Papa y a los Concilios Ecuménicos, y a los obispos sobre sus propias diócesis. El Cuerpo de legislación eclesiástico está compendiado fundamentalmente en los Códigos de Derecho Canónico, tanto latino cuanto de las Iglesias Orientales.

4. CUALIDADES O PROPIEDADES DE LA LEY

Mientras que las leyes divinas son buenas y rectas por su propia naturaleza, las leyes humanas deben reunir determinadas condiciones, a causa de la falibilidad del legislador humano. San Isidoro enumeró en la antigüedad las propiedades que conferían a la ley humana el carácter de recta; y tales eran el ser honesta, justa, posible, conforme a la naturaleza, acomodada a las costumbres de la patria, conveniente al lugar y al tiempo, necesaria, útil, clara, escrita y ordenada al bien común de los ciudadanos[1093]. Podemos resumirlas en las siguientes[1094]:

1) Honesta

Es decir, que sea buena en sí; lo cual ocurre si no manda nada malo en sí mismo. El motivo es que los actos reciben su especificación moral del objeto; y esto es anterior a la voluntad del legislador humano. La voluntad del legislador no puede convertir ningún acto malo en bueno por el hecho de mandarlo. Si intentara hacerlo, valdría la afirmación de los Apóstoles: "hay que obedecer a Dios antes que a los hombres"[1095]. Esto quiere decir que toda ley humana debe subordinarse a la ley natural (y en

[1091] Santo Tomás, siguiendo a San Isidoro de Sevilla, establecía otras divisiones tomando diversos criterios. Así, por ejemplo, según la derivación de la ley natural distinguía el derecho positivo en derecho de gentes y derecho civil. En segundo lugar, según los que contribuyan con su obra al bien común de la sociedad, se hablaba de leyes de sacerdotes, de magistrados y de militares. Según los diferentes tipos de gobierno, se hablaba de constituciones regales (cuando emanan de un reinado), de senadosconsultos (en una aristocracia), de plebiscitos (en una democracia), etc. Finalmente por el objeto de la ley, se pueden distinguir las leyes que versan sobre el trabajo, o sobre el matrimonio, sobre el homicidio, etc.

[1092] Cf. Mt 16,19ss; 18,18; 28,20; Jn 21,17ss; DS 3059.

[1093] Cf. San Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, l.5, cap. 21, ML 82,203. Santo Tomás las cita en: I-II, 95, 3 obj. 1ª.

[1094] Cf. Mausbach, *op. cit.*, t. 1, pp. 183-185.

[1095] Act 5,29.

un Estado cristiano, a la ley cristiana) la cual es la medida de su validez[1096] y "punto de referencia normativa de la misma ley civil"[1097]. El testimonio de los mártires es el más fuerte argumento de las exigencias que impone en el cristiano el respeto absoluto por la ley divina cuando entra en conflicto con alguna ley humana injusta[1098].

2) Justa

La ley humana debe ser también justa, es decir, que no puede ser contraria a derechos humanos ciertos. El legislador se halla sujeto a su propia competencia; tiene sus límites y éstos son los derechos objetivos. Debe respetar, por tanto, los derechos naturales y adquiridos de los ciudadanos (justicia conmutativa), el derecho público de otros poderes eclesiásticos o civiles (justicia legal), y el derecho de los súbditos a la igualdad dentro del Estado (justicia distributiva). Si una ley violase tales derechos carecería de valor obligante[1099].

3) Necesaria o útil

La ley humana debe ser, en su contenido, necesaria o marcadamente útil para el bien común. Es decir, su relación con el bien común puede ser inmediata (por ejemplo, en las leyes de impuestos o de la defensa nacional) o mediata (por ejemplo, las leyes que se promulgan en beneficio de sectores particulares de la sociedad redundando en bien del todo, como las leyes laborales, o los derechos de la Iglesia).

4) Posible

Una ley humana universal sólo puede exigir lo que es posible física y moralmente, es decir, lo que puede cumplir la generalidad de los hombres. En esto se distingue fundamentalmente la ley humana de la divina, pues ésta última contiene exigencias mayores, ya sea tanto porque se ordena al bien común del universo, cuanto porque Dios no sólo manda sino que da la gracia para cumplir lo que manda. Las leyes humanas, en cambio, sólo se relacionan con el bien social de una comunidad; y el bien común no es ilimitado; junto a él la libertad humana también conserva sus derechos; que el bien del individuo se subordine al bien común de la sociedad no quiere decir que se anule. Por eso, la imposición de esfuerzos superiores a la capacidad normal haría peligrar la solidaridad entre los miembros. Por este motivo Santo Tomás enseñaba que las leyes humanas sólo deben castigar las transgresiones más graves y ordenar las virtudes más importantes y necesarias para el bien común[1100].

5. OBJETO O MATERIA DE LA LEY[1101]

[1096] "La ley natural, precisamente porque Dios la esculpió en el corazón, es anterior a cualquier ley promulgada por los hombres y es la medida de su validez" (Juan Pablo II, Angelus del 19/06/94; L'Osservatore Romano 24 de junio de 1994, p. 1). "...Mi venerado predecesor León XIII ponía de relieve la esencial subordinación de la razón y de la ley humana a la Sabiduría de Dios y a su ley... Tal prescripción de la razón humana no podría tener fuerza de ley si no fuese la voz e intérprete de una razón más alta, a la que nuestro espíritu y nuestra libertad deben estar sometidos" (VS, 44).

[1097] "... La 'ley natural' inscrita en el corazón del hombre, es punto de referencia normativa de la misma ley civil" (Evangelium vitae, 70).

[1098] Cf. VS, 91-93.

[1099] "En ningún ámbito de la vida la ley civil puede sustituir a la conciencia ni dictar normas que excedan la propia competencia" (Donum vitae, n. 101). "Los gobernantes que no reconozcan los derechos del hombre o los violen, faltan a su propio deber y carecen, además, de toda obligatoriedad las disposiciones que dicten" (Juan XXIII, *Pacen in terris,* 60-61). "... La autoridad... jamás puede legitimar como un derecho para unos lo que atenta radicalmente contra el derecho fundamental de los otros" (Juan Pablo II, *A los participantes en un simposio organizado por la Congregación para la doctrina de la fe,* L'Osservatore Romano, 9 de diciembre de 1994, p. 9, nº 3).

[1100] Cf. I-II, 96, 3-5.

[1101] Cf. Aubert, *op. cit.*, pp. 241-246.

La ley humana se orienta al bien común de la sociedad donde se dicta. Como tal debe tener en cuenta la diversidad natural de sus súbditos (por las edades, condiciones físicas, económicas, educación, sexo, etc.). Debido a ello la ley humana debe guardar cierta **generalidad** que permita aplicarla a todos sus miembros y que estos puedan cumplirla. Por eso se dice que la ley humana legisla sólo sobre actos moralmente buenos, posibles, futuros y externos.

1) Actos moralmente buenos

La ley debe mandar actos conformes a la virtud, y particularmente conformes a la virtud de la justicia que regula las relaciones de los hombres entre sí. Si bien todo acto virtuoso contribuye al bien común, la ley humana no puede mandarlos todos sino solo aquellos que se orienten directamente al bien común. Del mismo modo la ley puede prohibir los actos viciosos, porque en definitiva todo vicio y pecado atenta, al menos de un modo indirecto, contra el bien común; sin embargo, al tener en cuenta el nivel moral de la mayoría de los ciudadanos, no puede prohibir directamente todos los vicios, sino sólo los que lesionan más gravemente la justicia y el bien social, de lo contrario la ley debería convertirse en un extensísimo y agobiante sistema penal.

2) Actos moralmente posibles

Debe mandar actos moralmente posibles y no actos heroicos o muy difíciles. La ley debe ajustarse a las fuerzas humanas generales y no a la de algunos particulares. La ley humana no debe ser pensada totalmente en abstracto, sino teniendo en cuenta la realidad concreta de los sujetos sobre los que legisla para conducirlos al fin. Las posibilidades del cuerpo social que la ley ha de tener en cuenta son de naturaleza muy diversa. En primer lugar posibilidades personales: grado de moralidad, educación recibida, hábitos contraídos, edad; también circunstancias sociales: densidad de población, costumbres establecidas, historia; asimismo, condiciones exteriores: clima, riquezas naturales. En definitiva, todo lo que pesa sobre el comportamiento humano

Cuando una ley humana se hace imposible de cumplir o excesivamente penosa, deja de obligar; en tal caso vale el adagio que afirma *ad impossibile nemo tenetur*, nadie está obligado a lo imposible (lo que vale tan sólo para las leyes humanas). Sin embargo, en circunstancias extraordinarias, el bien común puede imponer algunos actos heroicos, como, por ejemplo, en caso de guerra, peligros de la comunidad, emergencias sociales, etc.

3) Actos futuros

Como la finalidad de la ley es dirigir los actos humanos, sólo puede referirse a los actos futuros. El remover actos pasados sería un obstáculo para la estabilidad de la vida social. De ahí que el principio de la no retroactividad de las leyes es generalmente admitido desde el derecho romano. Toda ley humana cuando cambia por razones válidas debe garantizar los derechos adquiridos en el pasado cuando no se opongan al bien común.

4) Actos externos

La vida social se desenvuelve a partir de relaciones humanas exteriores. No puede, pues, prescribir actos puramente internos, porque tales actos se desarrollan en el fondo de las conciencias, escapando al dominio social y jurídico. Santo Tomás sienta el principio diciendo: “el hombre puede dar leyes sobre

aquellas cosas de que puede juzgar. Ahora bien, el juicio del hombre no puede versar sobre movimientos interiores, ocultos, sino sólo sobre actos exteriores, patentes"[1102].

Según Aubert, esto vale incluso para la ley eclesiástica, la cual sólo legisla sobre actos sociales. Si contiene legislaciones que comprometen los actos interiores del hombre es porque repite normas de orden natural o divino.

Puede, en cambio, prescribir actos **mixtos** (juramentos, contratos). Tales actos son los que perteneciendo a la conciencia se expresan externamente en la conducta. En la medida en que un acto interno tenga repercusiones sociales, la legislación humana puede exigir la consonancia de lo interior con lo exterior. Así, por ejemplo, puede exigir que al firmar un contrato cada uno de los contratantes tenga la intención de cumplirlo, o esté siendo sincero.

5) El problema de la tolerancia[1103]

¿Cuál es la actitud que debe guardar la ley humana respecto de determinados vicios sociales? Dijimos que si bien el gobernante debe procurar el bien común de la sociedad que tiene a cargo, **no es propio** del humano gobernante el **mandar todos los actos de todas las virtudes**. Por la misma razón **no debe tampoco prohibir todos los vicios** que la ley natural prescribe, porque si ha de gobernar para todo el pueblo y no para porciones escogidas de la sociedad, ha de tener en cuenta aquello de que es capaz la multitud o la mayor parte de los que la componen.

¿Hasta dónde se extiende la tolerancia del mal? La ley humana debe prohibir sólo aquellos vicios más graves que son posibles de evitar a la mayoría; sobre todo aquellos que pueden resultar nocivos para el bien común, sin cuya prohibición se haría difícil la consistencia de la sociedad y la convivencia pacífica de los hombres[1104].

En concreto la autoridad humana (principalmente la temporal o civil) puede tolerar aquellos vicios o pecados que no trascienden directa o inmediatamente al exterior, que, por lo tanto, ni perturban el orden social ni obstaculizan la labor educadora del Estado o de los responsables más inmediatos de ella.

Además, en el campo de lo social se tolera lícitamente todo aquello que, prohibido por la ley divina, no compromete los fines de la convivencia humana, procurando reducirlo a zonas o climas morales propios, de donde no saltarán para perjudicar a las partes sanas de la sociedad o las todavía no maliciadas.

Pero no pueden tolerarse **de modo reglamentado** (es decir, por ley) los vicios *contra naturam*, como la homosexualidad **legalizada** o **libremente practicada**; la **prostitución** al menos en pequeños núcleos de población; los desnudos y exhibicionismos en lugares públicos como balnearios; etc.

6. SUJETO DE LA LEY HUMANA

Los súbditos de la ley son los miembros de la comunidad a que pertenece. Pero ¿cómo se constituye uno en miembro de una comunidad? Hay dos modos posibles: el de la territorialidad (el alcance de la ley está ligado a un determinado territorio) y el de la personalidad (la ley tiene carácter personal y afecta a determinadas personas en cualquier territorio que se encuentren[1105]). La mayoría de las leyes mezclan una y otra.

[1102] I-II, 91, 4.

[1103] Cf. Peinador, *op.cit.*, nnº 417-422.

[1104] Cf. I-II, 96, 2.

[1105] Por ejemplo, algunas leyes civiles sobre la filiación, la naturalidad (el *ius sanguinis*, por el cual los hijos de ciudadanos de un país tienen la misma nacionalidad de sus padres aún cuando hayan nacido fuera del país); las jurisdicciones personales en el derecho canónico (capellanes militares, capellanes de barcos, etc.).

7. OBLIGATORIEDAD DE LA LEY HUMANA

1) Principio general

Como hemos dicho, la ley humana no puede regular directamente sino la actividad social externa mientras que las intenciones sólo las toca en aquello en que éstas están necesariamente ligadas a los actos externos. No obstante, si la ley es justa, deriva de la ley eterna imponiéndose a nuestra conciencia.

2) Justicia de la ley humana

Hablar de la obligatoriedad de la ley equivale, por tanto, a plantearse el tema de la diferencia entre leyes justas e injustas; pues si las leyes son justas obligan en conciencia (*in foro conscientiae*). La misma Revelación muestra el valor sagrado que la ley divina otorga a la ley humana: "Por mí reinan los reyes y las autoridades decretan el derecho; por mí los príncipes gobiernan y los grandes juzgan la tierra" (Prov 8,15); "Toda alma se someta a las autoridades superiores. Porque no hay autoridad que no sea instituida por Dios; y las que existen, por Dios han sido ordenadas" (Rom 13,1); "No tendrías potestad alguna sobre mí si no te hubiera sido dada de arriba" (Jn 19,11).

La justicia de las leyes depende de la rectitud de sus causas, a saber:

(a) En virtud de su **causa final**, es justa si se ordena al bien común, e injusta cuando traspasa las exigencias del bien común o lo subordina al bien privado.

(b) En virtud de su **causa eficiente** es justa cuando es promulgada por la autoridad legítima y ésta no extralimita el poder que le ha sido conferido. Es injusta, en cambio, la ley emanada de un poder ilegítimo o de un poder legítimo que abusa de la extensión del mismo.

(c) En virtud de su **causa formal** es justa cuando se impone a los ciudadanos guardando la proporción exigida por la rectitud y la equidad; injusta cuando carece de equidad.

(c) En virtud de su **origen último** (que es la ley divina) es justa cuando no contradice el bien sobrenatural e injusta cuando se opone al mismo.

3) La ley injusta

Como se desprende de lo que hemos dicho, la ley injusta no tiene carácter obligante por sí misma. El motivo es muy simple: cuando es injusta deja de ser ley. Lo señala el Magisterio: "Esta es una clara enseñanza de santo Tomás de Aquino, que entre otras cosas escribe: 'La ley humana es tal en cuanto está conforme con la recta razón y, por tanto, deriva de la ley eterna. En cambio, cuando una ley está en contraste con la razón, se la denomina ley inicua; sin embargo, en este caso deja de ser ley y se convierte más bien en un acto de violencia'[1106]. Y añade: 'toda ley puesta por los hombres tiene razón de ley en cuanto deriva de la ley natural. Por el contrario, si contradice en cualquier cosa a la ley natural, entonces no será ley sino corrupción de la ley'[1107]‹‹[1108].

Es más, cuando una ley viola la ley natural o la ley revelada mandando el pecado es necesario "oponerse a ella mediante la objeción de conciencia"[1109]; es decir, desobedecerla[1110]. En este caso,

---

[1106] I-II, 93, 3 ad 2.

[1107] I-II, 95, 2. El Aquinate cita a San Agustín: "No parece ser ley, la que no es justa" (De libero arbitrio, I,5,11).

[1108] Evangelium vitae, 72.

[1109] Evangelium vitae, 73.

[1110] Lo señala el Papa para las leyes que violan el derecho fundamental a la vida (aborto, eutanasia): "Repito una vez más que una norma que viola el derecho natural a la vida de un inocente es injusta y, como tal, no puede tener valor de ley" (Evangelium vitae, 90).

cuando una ley humana induce al pecado, no sólo es injusta y no obliga en conciencia, sino que es obligatorio en conciencia oponerse a ella.

De todos modos, cuando una ley es inválida pero no manda el pecado, puede suceder con frecuencia, que el bien común pida y exija que se sacrifique algo del derecho privado; esto lo exige ya sea para evitar el escándalo de quienes no comprenderían la desobediencia (aparente) o para no turbar más gravemente el orden social. En este caso se trata de una cuestión de caridad y de justicia social. Esto, por otro lado, no disminuye la culpabilidad del mal legislador.

3) La epiqueya[1111]

Ya hemos dicho al hablar de las leyes en general que en la ley humana caben tanto la epiqueya cuanto la dispensa. Hemos mencionado también allí las condiciones para que esto sea lícito y no vicioso. El motivo de esta posibilidad (que no se da en las leyes divinas) es que toda ley, como se ordena al bien común, está obligada a guardar cierta generalidad; esto le impide contemplar en su formulación los casos y circunstancias particulares en los cuales el cumplimiento material de la ley podría tornarse inútil o incluso nocivo para el bien común. En tales casos la ley deja de aplicarse materialmente apelando a la **intención** del legislador, la cual se supone, por principio que ha de ser buscar el bien común, y por tanto se supone que si hubiese contemplado esta circunstancia concreta, él mismo habría exceptuado el presente caso. Como señala el Angélico: "seguir las palabras [materiales] de la ley en lo que no corresponde es vicioso"[1112].

[1111] Cf, I-II, 96, 6; II-II, 120, 1-2.

[1112] *Sequi verba legis in quibus non oportet, vitiosum est* (II-II, 120, 1 ad 1).

CAPÍTULO 8

EL CONOCIMIENTO MORAL:

LA SINDERESIS Y LA CONCIENCIA

Íntimamente ligadas al argumento de los actos humanos y al tratado de la Ley surgen las consideraciones en torno al conocimiento práctico y en particular en torno a la conciencia moral[1113].

I. EN LA REVELACION Y EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO

1. EL CONOCIMIENTO MORAL EN LA REVELACION

La Sagrada Escritura no presenta –hasta que el medio bíblico entra en contacto con el mundo griego– una palabra propia para designar el conocimiento moral del bien y del mal en la acciones humanas y menos aún un vocablo específico para referirse a la conciencia como juicio moral sobre la bondad o malicia de un acto hecho o por hacer. En efecto, *syneidesis* no aparece sino en el libro del Eclesiastés (10,20) y en el libro de la Sabiduría (17,11) indicando, en éste último, el testimonio interior sobre la impiedad[1114]. Ausente en los Evangelios, es usada sobre todo por San Pablo. Sin embargo, la realidad a la que este término tardío hace referencia se encuentra en toda la Biblia.

1) El Antiguo Testamento

Ante todo, si bien en el Antiguo Testamento se indica la realidad de la conciencia sin hacer uso de un término propio, de todos modos se atribuye generalmente su juicio testimoniativo al corazón[1115] o a

[1113] Cf. por ejemplo, Royo Marín, A., *Teología Moral para Seglares*, Ed. B.A.C., Madrid, 1979, T. I, pp. 129-160; Garcia de Haro, R., *La conciencia moral*, Rialp, Madrid, 1978; Rodríguez, V., *Función mediadora de la conciencia*, en: "Mikael", Rev. del Seminario de Paraná, 24 (1980), 111-124; Labourdette, M., *Connaisance practique et savoir moral*, en: "Rev. Thom." 48 (1948), 142-179; Lottin, O., *Problèmes relatifs à la conscience*: Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles, II, Louvain, 1948, pp. 353-417; Noble, H., *Le discernement de la conscience*, Paris, 1924; Ibid., *La conscience morale*, Paris, 1934; Roldan, A., *La conciencia moral*, Madrid, 1966; Spicq, C., *La conscience dans le Nouveau Testament*, en: "Rev. Biblique" 45 (1938), 50-80; Ibid, *La vertu de prudence dans l'Ancien Testament*, en: "Rev. Biblique", 42 (1933), 187-210.

[1114] Sab 17,11: *Cobarde es, en efecto, la maldad y ella a sí misma se condena; acosada por la conciencia imagina siempre lo peor*. La Biblia de Jerusalén anota que es la primera mención de la "conciencia" en la Biblia hebrea, y designa aquí la conciencia moral que reprocha los pecados cometidos.

[1115] Recordemos que la concepción bíblica del corazón no corresponde con nuestra idea moderna del mismo, reductivamente afectiva. El hebreo concibe el corazón como "lo interior" del hombre en un sentido amplio. Además de los sentimientos (2 Sam 15,13; Sal 21,3; Is 65,14), el corazón contiene también los recuerdos y los pensamientos, los proyectos y las decisiones. Así dice la Escritura que Dios ha dado a los hombres *un corazón para pensar* (Eclo 17,6); el Salmista evoca *los pensamientos del corazón* de Dios, es decir, su plan de salvación que subsiste de edad en edad (Sal 33,11). La *anchura de corazón* hace referencia al saber (1 Re 5,9). *Corazón endurecido* significa la actitud espiritual de cerrazón, malicia y terquedad en el pecado. En definitiva, en la antropología bíblica el corazón del hombre es la fuente de su personalidad consciente, inteligente y volitiva, la sede de sus elecciones y el lugar donde Dios escribe su Ley espiritual (cf. Rom 2,15) y donde Él actúa misteriosamente. Tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, el corazón es el punto donde el hombre se encuentra con Dios.

los riñones[1116], como se usa repetidamente en la historia de David: *David **sintió latir su corazón** cuando hubo hecho el censo del pueblo, y dijo a Yahveh: He pecado gravemente al hacer esto* (2 Sam 24,10); igualmente tras cortar la orla del manto de Saúl: *Después **su corazón le latía fuertemente** por haber cortado la punta del manto de Saúl* (1 Sam 24,6); asimismo, cuando se le dijo que podría pesarle haber derramado sangre: *que no haya turbación ni remordimiento en el corazón de mi señor por haber derramado sangre inocente* (1 Sam 25,31). En segundo lugar el remordimiento de conciencia es puesto en relación con el vínculo que existe entre el hombre y Dios. En efecto, es a los ojos de Yahveh que se aprecian los actos de los reyes[1117]; es Dios quien escudriña los riñones y los corazones[1118]; ante Él están presentes todas las acciones de los hombres[1119].

2) El Nuevo Testamento[1120]

En los Evangelios se usa el término **kardía** (corazón) para expresar la realidad de la conciencia[1121].

Pero es San Pablo quien ha hecho el uso más abundante del concepto que nos ocupa (aparece catorce veces en las epístolas a los romanos y corintios); por tal razón muchos han pensado que lo habría recibido de la escuela estoica de Tarso, enriqueciendo su significado e introduciéndolo en el vocabulario de la nueva fe. Para Spicq es ésta una hipótesis simplista. En efecto los primeros empleos ciertos de **synéidesis** son de Demócrito y Crisipo y no tienen significado moral; luego de lo cual el término desaparece de la literatura hasta las proximidades de la era cristiana.

Entre los primeros empleos paulinos de **synéidesis** tres textos son conformes a la noción griega tradicional de testimonio interior que atestigua la buena o mala cualidad de la acción humana: 2 Cor 1,12; Rom 2,15; Rom 9,1.

Rom. 2,15: establece que los paganos tienen una ley y serán juzgados según ella: "como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia, y los juicios contrapuestos de condenación o alabanza". Esta ley que no es la mosaica, se puede identificar con la luz de la razón natural que no solo les da un conocimiento del bien y del mal sino que les dicta lo que deben hacer o evitar. Es un testimonio subjetivo de la conciencia considerada aquí como algo distinto de la persona a la cual ella pertenece. San Pablo dice que el acto de la conciencia es dar testimonio, sea de la presencia de la ley divina sea del acuerdo de la conducta con el instinto moral que la ha inspirado. Asimismo la conciencia acusa y defiende.

Rom 9,1: "Digo la verdad en Cristo, no miento, mi conciencia me lo atestigua en el Espíritu Santo". Pablo supone una especie de desdoblamiento de sí. La conciencia es personificada como para dar una idea de un segundo testigo.

2 Cor 1,12: "El motivo de nuestro orgullo es el testimonio de nuestra conciencia, de que nos hemos conducido en el mundo, y sobre todo respecto de vosotros, con la santidad y la sinceridad que vienen

---

[1116] De modo similar a lo que se ha dicho sobre el corazón, también la referencia a los riñones ha de tomarse como figura de la interioridad del hombre. En la Escritura es común encontrar pasiones referidas a los riñones: éstos saltan de gozo (Prov 23,16), se estremecen ante la apostasía (1 Mac 2,24), quedan traspasados de dolor en la prueba (Job 16,13). Normalmente designan en un sentido analógico aquella región del hombre que se sustrae a las miradas de los hombres y a lo exteriormente perceptible. Por este motivo se opone la acción de Dios, el único que *sondea los riñones y los corazones* (Sal 7,10; Jer, 11,20; Ap 2,23), a la acción del hombre que solo ve las apariencias.

[1117] Constantemente se repite en el Libro de los Reyes al hablar de los monarcas impíos la frase "hizo mal ante los ojos de Yahveh: "Judá hizo mal a los ojos de Yahveh (1 Re 14,22); Cf. 15,26; 15,34; 16,7. Lo mismo vale para las buenas acciones: "de la casa de Jeroboam sólo en él se ha hallado algo bueno ante Yahveh" (1 Re 14,13); "Asá hizo lo recto a los ojos de Yahveh" (1 Re 15,11).

[1118] "¡Oh Yahveh Sebaot, juez de lo justo, que escrutas los riñones y el corazón!" (Jer 11,20); "Yo Yahveh, exploro el corazón, pruebo los riñones, para dar a cada cual según su camino" (Jer 17,10); "Haz que cese la maldad de los impíos, y afianza al justo, tú que escrutas corazones y entrañas, oh Dios justo" (Sal 7,10).

[1119] "Yahveh, tú me escrutas y conoces; sabes cuándo me siento y cuándo me levanto, mi pensamiento calas desde lejos" (Sal 139,1-2).

[1120] Cf. Spicq, C., *La conscience dans le Nouveau Testament*, en: "Rev. Biblique" 45 (1938), 50-80.

[1121] Cf. Mt 15,10-20; Mc 3,5; 6,52; 8,17; Jn 3,20-21.

de Dios". El Apóstol saca gloria del testimonio de la evidencia de su conciencia que no hace en este caso otra cosa que una reflexión sobre el valor de la conducta pasada. La conciencia es testigo, por tanto, de la responsabilidad sobre nuestros actos, provocando, en este caso la aprobación subsiguiente.

2. EL MUNDO GREGORROMANO

Las reflexiones más antiguas sobre el conocimiento moral en el plano profano se remontan a la enseñanza socrática. El "conócete a ti mismo" sobre el que insiste **Sócrates**, subraya el papel del conocimiento práctico: quien se conoce a sí mismo sabe lo que le es útil, lo que puede o no puede hacer, lo que debe o no debe hacer, evita los errores y los fracasos. Sin embargo, el aporte más importante de Sócrates sobre el argumento de la conciencia, es su disputa con los Sofistas, porque en definitiva allí se plantea el núcleo del misterio sobre la conciencia humana. Sócrates defiende la posibilidad del hombre en orden a conocer la verdad, y no sólo la verdad especulativa, sino la verdad ética; una verdad que se impone y en la cual uno encuentra el modelo que debe seguir en las acciones; una verdad de la que no se puede claudicar sin traicionar nuestra racionalidad y, por tanto, sin fracasar como hombres. Sócrates paga su pensamiento con la propia vida pero, al mismo tiempo, muriendo corrobora sus propios principios. La sofística contra la cual él postula su posición, pretende que, en definitiva, el hombre se da a sí mismo los criterios que guían su vida y su obrar, sin que deba ajustarse a una verdad inmutable. Es el principio del subjetivismo absoluto que tornará a reencontrarse a lo largo de toda la historia de la filosofía bajo diversas modalidades.

Sin embargo, es sobre todo con el estoicismo que se presenta una síntesis de la conciencia moral, a partir de su teoría del Logos. Para Cleantes la regla moral por excelencia consiste en el vivir en armonía con la naturaleza y con el universo; pero es la razón del hombre la que debe decir en cada caso si lo que hacemos está o no de acuerdo con la ley del cosmos. Para los estoicos la conciencia es el conocimiento que uno tiene en orden al bien; la conciencia nos pone en contacto con el principio ordenador del mundo del cual ella es como una prolongación individual. Por eso insisten en la presencia de este principio ordenador en nosotros. Ovidio alude a un *deus in nobis*, y también Séneca. No se trata, sin embargo, de un Dios vivo y personal, sino de lo que ellos entiende por "ley eterna", a saber, una fuerza ordenadora del mundo, de carácter impersonal.

Con Demócrito aparece por vez primera la palabra *syneidesis*, que será traducida al latín como *conscientia*, para expresar este fenómeno de la moralidad.

3. LOS PADRES DE LA IGLESIA

Tomando como punto de partida la Revelación bíblica y especialmente San Pablo, los Padres de la Iglesia trataron de profundizar, con una finalidad eminentemente pastoral, el concepto de conciencia al que con tanta claridad aluden algunos textos del Apóstol.

La conciencia es para los Padres la voz de Dios[1122], que resuena en lo más íntimo del hombre[1123]. Para **San Basilio** está constituida en la parte más recóndita del hombre[1124].

Sin que puedan establecerse divisiones demasiado universales, podemos, sin embargo, decir que las referencias de los Padres Latinos indican generalmente la conciencia que luego será denominada "consecuente", es decir, la que juzga de los actos ya realizados. Es por eso que los textos de los mismos le asignan el papel de testigo, acusador o juez de nuestros actos. Esto es particularmente claro si se toma en cuenta el género preponderantemente personal (cuando no autobiográfico) de las obras en las que se manifiesta este aspecto, como por ejemplo, las *Confesiones* de **Agustín**, donde éste, con gran madurez psicológica analiza la moralidad de su vida pasada.

[1122] San Agustín, *De Sermone Domini in Monte*, PL 34, 1283 c.

[1123] Ibid., *Tractatus in Iohannem*, PL 35, 1382 d.

[1124] San Basilio, *Homilia 13*, PG 31, 432 a. San Basilio usa el término *tameion*, que significa depósito, tesoro.

Muchos de los Padres Griegos pusieron, en cambio, de relieve el aspecto "antecedente" de la conciencia, es decir, la conciencia como guía o preceptora del comportamiento futuro. Claro ejemplo de esto es **Orígenes** quien explica esta voz que resuena en la intimidad del hombre como un "pedagogo" interior que conduce el alma por el recto camino[1125]. Entre los Padres Griegos es sobre todo **San Juan Crisóstomo** quien presenta sistemáticamente por vez primera la conciencia como guía moral[1126]. El pensamiento patrístico será sistematizado en el siglo XII por **San Bernardo** o al menos en obras atribuidas largamente al mismo[1127].

4. LA SISTEMATIZACION ESCOLASTICA[1128]

En el medioevo aparecen en íntima relación la sindéresis, la conciencia y la prudencia. A comienzos del siglo XIII el estudio sobre la sindéresis hace notables progresos, lo cual se hace notar también en el estudio de la conciencia. Esteban Langton considera la sindéresis como la parte de la facultad racional que nos inclina a evitar el mal, y la concibe de la misma naturaleza que el alma. La ulterior elaboración de la teoría de la sindéresis da un paso adelante con Felipe el Canciller, quien afirma que se trata de un facultad-hábito, es decir, una potencia que inclina la voluntad al bien y al mismo tiempo una luz estable. Felipe la distingue de la conciencia, que resulta de la aplicación de esta propensión al bien en general a los casos concretos. Asimismo es él el primero en ofrecer un concepto técnico de la conciencia.

San Buenaventura sigue a Felipe pero dice más explícitamente que la sindéresis pertenece al orden afectivo[1129]. Por su parte San Alberto Magno considera la conciencia como la conclusión de un silogismo práctico, del cual la mayor es dada por la sindéresis, mientras la menor pertenece a la razón. Siendo una conclusión, la conciencia debe consistir necesariamente en un acto de la razón práctica y no en un hábito y menos aún en una potencia. Santo Tomás adopta la doctrina de San Alberto llevándola a su madura elaboración.

La consideración que se hacía de la conciencia moral en la escolástica gozaba de la ventaja de situarse en una perspectiva filosófica y teológica (el retorno del hombre, creado por Dios, hacia Dios como Fin Ultimo, a través de Cristo) que permitía observarla desde todos sus aspectos. La conciencia en este sentido tiene una función muy importante en el Plan sobrenatural de Dios, a saber, el ser una participación en el hombre del gobierno divino sobre los actos humanos.

5. LA ESCOLASTICA DECADENTE Y LA MODERNIDAD[1130]

1) En el plano teológico y religioso

El nominalismo que condujo al legalismo extrinsecísta también repercutió sobre la consideración de la conciencia moral.

[1125] Orígenes, *Commentaria in Epistolam ad Romanos*, PG 14, 803 a-d.

[1126] San Juan Crisóstomo, *In Genesim*, PG 54,471; cf. también 54,636 y 461-463.

[1127] Cf. Delhaye, Ph., *La conscience morale dans la doctrine de Saint Bernard*, en: "Analecta Cisterciensia" 9 (1953), 3-4; Ibid., *Le problème de la conscience moral chez Saint Bernard*, Namur, 1957.

[1128] Cf. Odom Lottin, *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, tomo II: *Problèmes de morale*, Permière Partie, Louvain-Gembloux, 1948, pp. 103-349: "Syndérèse et conscience aux XII et XIII siècles"; especialmente pp. 351-417: "Problèmes moraux relatifs à la concience"; Idem, *Les premiers linéamentes du Traité de la Syndérèse au Moyen Age*, en: "Revue Néo-Scolastique de Philosophie" (1926) pp. 452-453; Idem, *La Syndérèse chez Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin*, en: "Revue Néo-Scolastique de Philosophie" (1928), pp. 18-19.

[1129] San Buenaventura, In II Sent., d.39, a.1, q.1.

[1130] Cf. L.Vereecke, *Loi naturelle et conscience morelle chez les theologiens post-tridentins*, en: AA.VV., *Universalité et permanence des Lois morales*, Editions Universitaires Fribourg Suisse - Editions du Cerf Paris, 1986, pp. 149-162.

Según Merkelbach[1131] el tema de la conciencia se desarrolla sobre todo a partir del momento en el que **Bartolomé de Medina** sistematiza en 1577 el probabilismo moderado; pero alcanza el ápice de atención con el surgir de las controversias que, a mediados del siglo XVII, se desencadenan entre tucioristas y probabilioristas por un lado, y, por otro, entre laxistas y probabilistas.

Desde el siglo XIII hasta esta época se hablaba de la conciencia principalmente en el tratado de los actos humanos, y en torno a la misma los autores se limitaban a estudiar los temas generales. Medina y los principales comentadores de Santo Tomás, como Juan de Santo Tomás, Vázquez, y en cierto modo el mismo Suárez, continúan a estudiar la conciencia junto con los actos humanos, pero la importancia que el tema va adquiriendo poco a poco, lleva a algunos de ellos a analizarla separadamente. El mismo San Alfonso procederá de este modo. Todos estos autores dan una importancia creciente a la conciencia moral, sobre todo ante el problema de los casos dudosos.

Por encima de las angustiosas dialécticas y discusiones de su época se alza la figura y la obra de **San Alfonso**[1132]. El santo de Ligorio inaugura su *Theologia Moralis* por un estudio sobre la conciencia, hecho que reviste una importancia particular para conocer el pensamiento del mismo, si tenemos en cuenta que su *Theologia Moralis* ha sido compuesta en forma de comentario a la *Medulla Theologiae Moralis* del jesuita **H. Busenbaum**, el cual no tocaba el argumento; razón por la cual San Alfonso agregó de su propia mano el tratado *De conscientia* que precede su comentario.

La intención, sin embargo, de San Alfonso, era principalmente pastoral; no pretendía resolver un simple problema especulativo, sino definir las reglas de una acción pastoral, particularmente en orden a la práctica del sacramento de la Penitencia. De este modo con gran madurez y sensatez, consiguió limar las posiciones enconadas de los distintos sistemas morales, elaborando un modo de solución sumamente equilibrado, conocido como *equiprobabilismo*, y sobre todo aportando al análisis moral (particularmente en los casos dudosos) el *buen sentido* moral, que debe formar parte del discernimiento ético.

Concretamente, en la doctrina de la conciencia moral, San Alfonso subraya particularmente tres elementos: primero, el valor de la **verdad** (el hombre debe obrar siempre según la verdad, o al menos lo que le parece más próximo a la verdad); segundo, la importancia de la **razón y la conciencia** (el hombre no debe obrar según normas exteriores y automáticas, sino que debe interiorizar y personalizar la ley, hacerla suya); tercero, la importancia de la **libertad** (el hombre debe obrar espontáneamente según el juicio de su conciencia, el cual a su vez es espejo de la verdad).

2) En el plano profano

En el plano profano la insistencia sobre la conciencia lleva paulatinamente a una exacerbación de la misma. **Montaigne** es uno de los primeros que concibieron una conciencia pura al margen de todo dogma o sistema, y a través de él se comienza a presentir el concepto de una conciencia moral autónoma, desligada de la ley y de toda norma externa, tal como aparecerá pocos siglos más tarde[1133]. **Bourdaloue** acentúa notablemente este proceso de individualización de la conciencia. Mientras para Santo Tomás ésta es la aplicación que la razón hace de los principios prácticos al caso particular, para Bourdaloue, en cambio, la conciencia es "la aplicación que cada uno hace sobre sí mismo de la ley de Dios según sus propias vistas, según sus luces, según el carácter de su espíritu, o mejor aún, según los movimientos secretos y la disposición presente de su corazón"[1134]. **Rousseau** da un paso más haciendo de la conciencia una especie de instinto que sentimos en el fondo de nosotros mismos; es una especie de sentimiento innato, del cual se parte para establecer la verdad moral (no es la verdad la que forma la

---

[1131] Cf. Melkerbach, B., *Quelle place assigner au traité de conscience*, en: "Rev. Sc. Philos. et Théol." 12 (1923), 170-183.

[1132] Cf. L.Vereecke, *La concience selon Saint Alphonse de Liguori*, en: *De Guillaume d'Ockham à Saint Alphonse de Liguori. Etudes d'histoire de la théologie morale moderne. 1300-1787*, Bibliotheca Historica, Collegium S.Alfonsi de Urbe, Romae 1986, pp. 553-566.

[1133] Cf. L. Brunschvicg, *Le progrès de la consciencie dans la philosophie occidental*, Paris, 1953, T.1, pp. 125-127.

[1134] P. Bourdaloue, *Sermon sur la fausse conscience*, Oeuvres Complètes, Paris 1890.

conciencia sino la conciencia la que forma la verdad). **Kant** coincide con Rousseau en este movimiento colocando la verdad en la subjetividad, pero difiere diametralmente en cuanto no la ubica en un sentimiento sino en la razón práctica.

II. LA CONCIENCIA HABITUAL O SINDÉRESIS[1135]

Con el término "conciencia" se hace referencia a dos realidades de conocimiento íntimamente ligadas entre sí: lo que puede denominarse más propiamente como "conciencia habitual" y la "conciencia actual". Ésta última es la que propiamente llamamos "conciencia" y que estudiaremos en el punto siguiente; la primera es lo que también se denomina "sindéresis".

A decir verdad, *conciencia habitual* es un término muy amplio que designa genéricamente la capacidad humana de conocimiento moral, la dimensión cognoscitiva de la índole moral del hombre, incluyendo el conocimiento de los primeros principios y de las virtudes, la ciencia moral y también la prudencia[1136]. Sin embargo, como dice Santo Tomás, "si bien los hábitos a partir de los cuales se informa la conciencia son muchos, toman todos su eficacia de uno primero, que es el hábito de los primeros principios [morales] al que llamamos sindéresis"[1137]; por este motivo es que lo estudiamos en particular, como fuente última de todo conocimiento moral.

Al parecer, la expresión "sindéresis" entra al lenguaje teológico por una mala lectura de un texto del Comentario a Ezequiel de San Jerónimo[1138], pero es luego consagrado para designar el hábito cognoscitivo de los primeros principios morales.

En el medioevo que es cuando más profundamente se lo estudia se esbozan dos teorías diversas respecto de su naturaleza: la afectivista afirmada por Alejandro de Halès y sostenida especialmente por San Buenaventura que hace de la sindéresis un atributo de la voluntad, y la de San Alberto Magno que sostiene que se trata de un hábito de orden intelectual. Esta última será continuada y perfeccionada por Santo Tomás.

La doctrina de San Buenaventura, que no prevalecerá en la teología, veía en la sindéresis un poder perteneciente exclusivamente a la voluntad y que inclina al hombre al bien moral.

1. NATURALEZA DE LA SINDÉRESIS

La sindéresis no es otra cosa que el hábito de los primeros principios morales. Es hábito de la razón práctica por el cual la misma capta naturalmente (no mediante razonamiento ni discurso) los primeros principios de orden moral. Santo Tomás lo llama *habito natural* o *innato*[1139].

El Aquinate indica dos razones por las cuales un hábito semejante es el principio del conocimiento moral.

El **primer motivo** depende del principio medieval (dependiente a su vez del Pseudo Dionisio) de **"continuidad cosmológica"**, según el cual, Dios ha hecho el Universo con tal armonía y continuidad que en todas las cosas lo inferior de lo superior comunica, se "toca", con lo superior de lo inferior. En este sentido se hace necesario colocar un punto de contacto entre el modo de conocer humano (racional, discursivo, investigativo) y el angélico (intuitivo). Este punto de unión cognoscitivo lo

---

[1135] Cf. Santo Tomas, De verit. q. 16, S.Th., I, 79, 12-14; O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, tomo II: *Problèmes de morale*, Permière Partie, Louvain-Gembloux, 1948, pp. 103-349: "Syndérèse et conscience aux XII et XIII siècles"; especialmente pp. 351-417: "Problèmes moraux relatifs à la concience"; J. Rohmer, *Syndérèse*, en: D.Th.C., T. XIV, 2º, col. 2992-2996; G. Soaje Ramos, *La sindéresis como hábito en la Escolástica*, en "Sapientia" 17 (1962), pp. 37-42; J. A. Junceda, *La sindéresis en el pensamiento de Santo Tomás*, en "Agustinus" 6 (1961), pp. 429-464.

[1136] Cf. Rodríguez Luño, *Etica General*, op. cit., p. 285.

[1137] I, 79, 13 ad 3.

[1138] Cf. PL 25, 22.

[1139] II Sent., d. 24, q.2, a.3.

desempeñan los hábitos de los primeros principios tanto especulativos como prácticos (*intellectus* y *sindéresis*). Estos a la vez que son intuitivos de la verdad (de los primeros principios) inhieren en la inteligencia humana[1140].

El **segundo motivo**, más metafísico, es la analogía con el conocimiento especulativo. Todo raciocinio especulativo es una especie de movimiento que parte de un principio inmóvil (la intelección de ciertas verdades naturalmente evidentes sin necesidad de investigación racional) y termina en otro conocimiento. Y de igual modo procede la razón práctica acerca de lo operable, es decir, el plano de la acción contingente. "Es preciso, por tanto, sigue diciendo Santo Tomás, que hayamos sido naturalmente dotados, lo mismo que de principios especulativos, también de principios prácticos"[1141].

De aquí toma fundamento el mismo Santo Tomás para indicar la **naturaleza** de este conocimiento: no se trata de una potencia, sino de un hábito, porque (siguiendo la analogía con el orden especulativo) los primeros principios especulativos no pertenecen a ninguna potencia especial sino al hábito denominado "entendimiento de los principios"[1142].

2. FUNCION DE LA SINDÉRESIS

La importancia de la sindéresis está dada por ser la **primera regla subjetiva** del obrar moral (y no la conciencia actual): "la conciencia no es la primera regla de los actos humanos, sino más bien la sindéresis"[1143]. Y esto se deriva de la inmovilidad de sus conocimientos.

La sindéresis guía la intención moral presentando los verdaderos fines morales del hombre, aunque con cierta universalidad. Ella no sólo prescribe que el hombre debe vivir conforme a la recta razón y hacer el bien (y evitar el mal), sino incluso que debe hacer esto justa, perseverante y moderadamente (es decir, conforme a las virtudes morales). Sin embargo, no señala ni dicta concretamente en qué modo y medida consiste ese vivir justo, vigoroso y moderado. Esto último es tarea de la ciencia moral y de la prudencia[1144].

3. LA SINDÉRESIS Y EL ERROR[1145]

La sindéresis, en contraposición con la conciencia propiamente dicha, es **infalible**; es decir, es regla perfecta del obrar moral. La razón de esta perfección propia de la sindéresis (y no de la conciencia actual) radica en el hecho de tratarse de un hábito natural (o *innato*). En efecto, indica Santo Tomás que la naturaleza en todas sus obras intenta el bien y la conservación de aquellas cosas que se hacen por las operaciones de la naturaleza; por lo cual en todas las operaciones de la naturaleza los principios son permanentes e inmutables y conservadores de la rectitud, pues no puede haber firmeza ni certeza alguna en aquellas cosas que se derivan de los principios si los mismos principios no estuviesen firmemente establecidos.

Es por este motivo que todo conocimiento específico se reduce a un conocimiento certísimo del cual no puede darse error (el conocimiento de los primeros principios universales), a la luz de los cuales precisamente se examina la veracidad de todos los demás principios y conclusiones. Esta misma función cumple la sindéresis en el campo del conocimiento práctico.

4. LA PERMANENCIA DE LA SINDÉRESIS[1146]

[1140] Cf. De verit., 16, 1.
[1141] I, 79, 12.
[1142] Cf. I, 79,12; 79,8; 82,1.
[1143] De verit., 17, 2 ad 7.
[1144] Cf. S. Ramírez, *La prudencia*, Palabra, Madrid 1979, pp. 171-172.
[1145] Cf. De verit., 16, 2.
[1146] Cf. De verit., 16, 3.

Finalmente, hay que decir que la sindéresis es un hábito permanente, que no se extingue en el hombre, aunque puede en cierto modo ofuscarse.

No puede extinguirse de modo habitual porque equivaldría a la extinción de la misma luz de la razón, la cual pertenece a la misma naturaleza del alma, ya que por ella es intelectual.

En cambio, puede "ofuscarse o extinguirse" en cuanto a sus actos, ya sea por perturbaciones orgánicas o psíquicas, como ocurre en los amentes y dementes; o bien en la aplicación concreta a un acto en cuanto se elige voluntariamente algo que contradice los principios de la sindéresis; pero esto último es una "extinción relativa" por cuanto en realidad los principios de la sindéresis quedan inalterados mientras que lo que yerra o peca es concretamente la conciencia actual.

III. LA CONCIENCIA PROPIAMENTE DICHA[1147]

1. LA CONCIENCIA EN GENERAL

1) Concepciones erróneas

Sobre la naturaleza de la conciencia ha habido distintas opiniones erróneas, entre las cuales podemos señalar las siguientes[1148]:

La concepción **supranaturalista** de la conciencia (sostenida, por ejemplo, por Calvino y algunos moralistas posteriores a él). Según esta concepción, la conciencia es "medium quiddam inter Deum et hominem", cierto medio entre Dios y el hombre, la voz misteriosa e inmediata de Dios que exhorta o reprende interiormente al hombre. Ciertamente que puede decirse –y con justeza– que la conciencia es la voz de Dios, pero no en el sentido supranaturalista: no es Dios que habla actualmente en el interior del hombre sino, en todo caso, la "voz participada" de Dios en la naturaleza humana.

La concepción **sentimentalista** (entre otros, sostenida por Rousseau) fundaba la conciencia en los sentimientos humanos o en el instinto moral, lo que en definitiva reducía el conocimiento moral del hombre a un subjetivismo insoluble.

La concepción **materialista** para la cual la conciencia es la expresión de impulsos sensibles y corporales, un efecto del sistema nervioso o del aparato digestivo. No han faltado quienes han proclamado el mérito de haber identificado "la ubicación" cerebral de la conciencia.

La concepción **enfermiza** de la conciencia. Por ejemplo, para Nietzsche la conciencia es "una temible enfermedad" que se produce cuando el instinto de lucha y presa, propio de los animales carniceros, se invierte y dirige contra el propio yo del hombre, privado de su libertad natural. El hombre "sano" será pues el que no tiene "remordimientos de conciencia".

La concepción **evolucionista**, por ejemplo de Darwin, señala como factor determinante de la conciencia en la evolución animal el influjo de la sociedad y la presión de las costumbres sociales.

La concepción del **positivismo moral** hace depender, finalmente, la conciencia únicamente de factores externos: la ley, las costumbres, la autoridad, la educación, etc.

2) Etimología del término

Desde el punto de vista etimológico, tanto en sus raíces latinas (**cum-scientia**, conocer o saber compartido, aplicado o reflexivo) como en el término griego correspondiente (**syn-eidesis** o **syn-oida**, empleado por San Pablo en Rom 2,15), "conciencia" designa una realidad de conocimiento: autopercepción, conocer con otro, conocer referido o aplicado. En el uso el empleo del término se

[1147] Cf. *Q.d. De veritate* q.17; Leo Elders, *La doctrine de la conscience de Saint Thomas d'Aquin*, en: *Autour de Saint Thomas d'Aquin*, Fac-París, Tabor-Brugge, 1987, T. II, pp. 63-94; Victorino Rodríguez, *Fundamentación teológica de la conciencia moral*, en: "Estudios de antropología teológica", Speiro, Madrid 1991, pp. 129-149.

[1148] Cf. Mausbach, I, pp. 233-234.

redujo al conocimiento de sí mismo o conocimiento reflexivo; tener conciencia se refiere concretamente a la **reflexión sobre los propios actos**, pasados, presentes o futuros, recordando, percibiendo o proyectando.

3) Conciencia psicológica y conciencia moral

Esta autopercepción o reflexión sobre los propios actos tiene, a su vez, dos acepciones fundamentales: la **conciencia psicológica** y la **conciencia moral**.

La **conciencia psicológica** es la autopercepción de los propios actos y del propio ser, tanto en el ámbito del entendimiento (conciencia intelectual) como en el ámbito sensorial (conciencia sensitiva). En este sentido decimos que "tenemos conciencia de estar haciendo o de haber hecho un determinado acto".

La conciencia intelectual, que es la autopercepción del propio pensamiento, del propio querer y del propio yo, es la más perfecta, en razón de la capacidad de reflexión perfecta del conocer intelectual sobre sí mismo.

La conciencia sensorial es menos flexible y es función propia o exclusiva del *sensorio o sentido común*[1149].

Sobre esta conciencia psicológica ha dicho Pablo VI: "existe una **conciencia psicológica**, que reflexiona sobre nuestra actividad personal, cualquiera que ésta sea; es una especie de vigilancia sobre nosotros mismos; es un mirar en el espejo de la propia fenomenología espiritual, la propia personalidad; es conocerse, y, en cierto modo llegar a ser dueño de sí mismo"[1150].

La **conciencia moral** se funda –supone– la conciencia psicológica añadiendo la percepción de la bondad o maldad de la acción realizada, por realizar o que se está realizando. De esta percepción, y según sea su relación con el acto percibido (anterior, concomitante o consiguiente) la conciencia moral adquirirá facetas diversas (aprobando, remordiendo, prohibiendo, preceptuando, obligando, etc.).

4) Naturaleza de la conciencia moral

Contra el parecer de la mayoría de sus predecesores y contemporáneos Santo Tomás sostuvo que la conciencia (tanto psicológica cuanto moral) no es ni una potencia particular, ni un hábito sino un **acto**[1151].

Partiendo del análisis del término *conciencia* indica Santo Tomás que el mismo significa la aplicación de la ciencia a alguna cosa. Ahora bien, sigue diciendo, cualquier ciencia o conocimiento puede ser aplicado a algo, por lo cual *conciencia* no puede designar ningún hábito o alguna potencia particular, sino que designa simplemente al acto que aplica un determinado conocimiento a un acto particular.

De esto modo podemos definir la conciencia (moral) diciendo que es **un acto de nuestro entendimiento práctico, y más concretamente el juicio por el que aplica la luz de los primeros principios del orden moral a cada uno de nuestros actos, juzgando de su bondad o maldad o sea de su rectitud o de su falta de rectitud**.

La *Veritatis Splendor* describe la conciencia como "un juicio moral sobre el hombre y sus actos. Es un juicio de absolución o de condena, según que los actos humanos sean conformes o no con la ley de Dios escrita en el corazón... El juicio de la conciencia es un *juicio práctico*, o sea, un juicio que ordena lo que el hombre debe hacer o no hacer, o bien, que valora un acto ya realizado por él"[1152].

[1149] Cf. I, 78, 4.

[1150] Pablo VI, *Alocución del 12/II/1969*; Cf. *Homilia en el I Domingo de Cuaresma*, 7/III/1965.

[1151] Cf. De Ver. 17,1.

[1152] VS, 59. De modo semejante se expresaba también Pablo VI: "... Ahora... hablamos... de la conciencia moral e individual, esto es, de la intuición que cada uno tiene de la bondad o de la malicia de las acciones propias. Este campo de la conciencia es interesantísimo también para aquellos que no lo ponen, como nosotros los creyentes, en relación con el mundo divino; más aún, constituye al hombre en su expresión más alta y más noble, define su verdadera estatura, lo sitúa en el uso

Este juicio es para Santo Tomás –y también para el Magisterio[1153]–, fruto de una **aplicación** (*applicatio*[1154]), o **conveniente acomodación** (*accomodare convenienter*[1155]) de la verdad universal al caso particular. O como traduce alguno: feliz adaptación de la verdad universal al caso concreto[1156].

Tal aplicación del conocimiento moral al acto singular para comprobar su rectitud o su falta de rectitud puede hacerse de dos maneras diversas:

(a) Ante todo, por vía de **razonamiento conclusivo**, es decir, según el modo por el cual nos dirigimos, partiendo de la ciencia moral, hacia algo que hay que hacer o que hay que evitar. Corresponde a lo que en el plano especulativo se denomina *via inventionis*, método de descubrimiento según el cual, a partir de los principios se deducen las conclusiones. Por este medio indagamos, a partir de la ciencia moral que se posee, qué debemos hacer o qué debemos no hacer. La ciencia que se aplica es la que corresponde a los hábitos cognoscitivos que perfeccionan la razón práctica, a saber: la **sindéresis**, el hábito de la **sabiduría** (por el cual se perfecciona la razón superior) y el hábito de la **ciencia** (por el cual se perfecciona la razón inferior). Esta distinción entre *ratio superior* y *ratio inferior* ha entrado en el pensamiento cristiano gracias a un texto de San Agustín[1157]. Éste quería indicar con tales términos dos funciones de la razón: por una parte, la consideración de las cosas eternas; por la otra la consideración del mundo material. Santo Tomás asume la terminología modificando y rectificando el sentido. En definitiva, en el plano de la conciencia, para Santo Tomás, la *ratio superior* indica la ley divina y la doctrina de la Iglesia y procede por consideraciones basadas en el fin último del hombre, la gloria de Dios y la santidad. La *ratio inferior*, en cambio, funda sus principios en el orden natural y en la naturaleza humana.

Este modo de proceder ha sido descrito como una especie de silogismo moral. Así, Odo Lottin describía el silogismo particular como una serie de proposiciones lógicamente concatenadas como puede observarse en el siguiente ejemplo:

1º Primer principio de la razón natural: *Hay que evitar el mal*.
2º Principio de la ciencia moral: *El robo es un mal*.
3º Conclusión de ciencia moral: *Hay que evitar el robo*.
4º Conclusión impersonal: *esta acción es un robo y por tanto hay que evitarla*.
5º Juicio de conciencia: *Yo debo evitar esta acción*[1158].

(b) En segundo lugar por vía de **reducción** espontánea del contenido del acto a los primeros principios, que muestra su coherencia o su contradicción con ellos. Es equivalente a lo que en el plano especulativo se denomina *via iudicandi*.

5) El juicio de conciencia y el juicio de elección[1159]

---

normal de su libertad. Obrar según la conciencia es la norma más comprometida y al mismo tiempo, la más autónoma de la acción humana. La conciencia en la práctica de nuestras acciones, es el juicio sobre la rectitud, sobre la moralidad de nuestros actos, tanto considerados en su desarrollo habitual como en la singularidad de cada uno de ellos" (Pablo VI, *Alocución del 12/II/1969*; Cf. *Homilia en el I Domingo de Cuaresma*, 7/III/1965).

[1153] El término aplicar es también utilizado por la Sagrada Congregación del Santo Oficio, *Instrucción sobre la "ética de situación", Contra doctrinam*, 2 de febrero de 1956; y por la *Veritatis Splendor*, 59.

[1154] Cf. In Eth., VI, 7, nº 1098; Cf. L. Melina, *La conoscenza morale*, Città Nuova Ed., Roma 1987, pp. 187-188. Cf. I-II, 94, 6.

[1155] Cf. In Eth., V, 15, nº 1075.

[1156] Cf. Melina, *La conoscenza morale*... op. cit., pp. 187-188.

[1157] Cf. *De Trinitate*, XII, IV, 4 [PL 42, 1000].

[1158] Cf. O. Lottin, *Principes de morale*, Ed. de L'Abbaye du Mont César. Louvain 1946, pp. 150-151.

[1159] Cf. Rodríguez Luño, *Etica general*, op. cit., pp. 286-287; R. Garcia de Haro, *Iudicium conscientiae et iudicium liberi arbitrii: a propósito de un texto del "De Veritate" de Santo Tomás y su paralelo en el comentario a las Sentencias*, en: A. Lobato, *Littera Sensus Sententia*, Massimo, Milano 1991, pp. 285-305.

No debemos confundir el juicio de conciencia con el juicio de elección. El **juicio de elección** es el último juicio práctico implicado en toda elección; el **juicio de conciencia** está presupuesto en toda elección pero sin confundirse con el de elección.

Ambos se refieren a una acción particular (en lo que se distinguen de la sindéresis), pero se diferencian entre sí en que el juicio de conciencia "consiste en un puro conocimiento mientras que el [juicio de elección] consiste en la aplicación del conocimiento al afecto"[1160]. Al describir el proceso discursivo de la conciencia (a modo de silogismo) hemos visto que la conclusión era un juicio de conciencia personal (*Yo debo evitar esta acción*). A este juicio sucede luego el juicio de elección, el cual, si coincide con el de conciencia (*decido evitar dicha acción*) se considera una extensión natural del mismo; pero también podría oponerse al mismo (cuando obramos contra nuestra conciencia por los beneficios que la acción reprobada por ella nos reporta). Esto ocurre normalmente por la influencia de los vicios y de las pasiones.

Por tanto el juicio de conciencia es **prevalentemente cognoscitivo**, mientras que el de elección atiende también a **las disposiciones afectivas** del sujeto. Es por este motivo que puede pervertirse el juicio de elección manteniéndose intacto el juicio de conciencia. En este caso, dice Santo Tomás, el sujeto "se equivoca al elegir pero no en la conciencia, ya que precisamente obra contra su conciencia"[1161].

En conclusión habrá que decir que se puede hablar de conformidad o disconformidad de ambos juicios pero no de identidad y que el juicio de conciencia coincide con el de elección sólo cuando el sujeto actúa con rectitud, es decir, queriendo lo que juzga como bueno en sí o apartándose de lo que juzga malo.

6) División de la conciencia

Como puede deducirse de lo que acabamos de señalar, la conciencia admite varias divisiones según que se ajusta a la realidad de las cosas o no, según su relación con el acto que juzga, etc.

(a) **Según su relación cronológica con el acto que juzga** se divide en:

Conciencia **antecedente**: es la que mira a los actos futuros posibles que se están por realizar (se manifiesta como obligación o prohibición del obrar).

Conciencia **concomitante**: es la conciencia que acompaña nuestros actos presentes (se manifiesta como testigo).

Conciencia **consecuente** o **consiguiente**: es la conciencia que mira y juzga nuestros actos pasados (desde este punto de vista se manifiesta como reprensión o alabanza o acusación o excusa por lo hecho).

(b) **Según la conformidad que guarde con la ley de Dios, con la sindéresis, con los principios de la ley moral y con la prudencia**, tenemos la conciencia **recta o verdadera** y la conciencia **errónea o falsa**:

Conciencia **verdadera o recta** es la que es conforme a los principios morales objetivos (ley divina, sindéresis, ciencia moral, prudencia).

Conciencia **errónea o falsa** es la disconforme con los principios de la moralidad. Sus **grados de responsabilidad** son: **invenciblemente errónea y venciblemente errónea**.

(c) **Según la firmeza sujetiva del juicio** tendremos:

Conciencia cierta: la que obra con certeza de que lo que está haciendo es bueno o es malo.

Conciencia dudosa: es la que duda sobre la bondad o malicia del acto que está por hacer o está haciendo o ha hecho.

[1160] De verit., 17, 1 ad 4.

[1161] De verit., 17, 1 ad 4.

2. LA CONCIENCIA Y LA VERDAD

La naturaleza de la conciencia moral no termina de comprenderse sino cuando se analiza su relación constitutiva con la verdad moral, y como consecuencia de esto, el problema planteado por la conciencia errónea.

Respecto de este punto fundamental, se oponen dos doctrinas: la primera concibe la conciencia como **constitutiva** o **creadora** de la verdad moral; la segunda, en cambio, como **dependiente** de la verdad moral.

1) La conciencia creadora de la verdad moral

Señala la Encíclica *Veritatis Splendor* que, como resultado de las tendencias culturales que contraponen y separan la ley y la libertad, exaltando idolátricamente ésta última, se ha extendido una "interpretación 'creativa' de la conciencia moral, que se aleja de la posición tradicional de la Iglesia y de su Magisterio"[1162].

Podemos distinguir tres corrientes que enfatizan el carácter creativo de la conciencia moral:

La corriente que subraya la **intención personal** del sujeto como objeto primario de la conciencia. Aquí se ubican, por ejemplo, Häring, D. Capone, M. Vidal. El criterio moral es la **intención recta** de la persona independientemente del objeto moral del acto elegido.

La segunda concentra todo el valor moral en el *operatum*, el **resultado del obrar**, minimizando las normas objetivas. Es la posición de J. Fuchs. Éste concede que hay un juicio de conciencia (que sería según él más bien un juicio de ciencia moral) sobre la bondad o malicia de nuestros actos, pero el mismo es impersonal, teórico y pre-moral; y junto a este se da otro juicio "de operación", concreto, subjetivo, que es fruto de la conciencia personal y que por ser tal siempre es bueno, aun cuando se oponga al anterior.

Finalmente, la concepción que identifica la conciencia con la **decisión**. Tal es la posición de P. Knauer y A. Molinaro quien dice, por ejemplo que "la conciencia está radicalmente en el ámbito de la decisión (no de la elección que supondría un andamiaje raciocinante)"[1163].

Todas estas posiciones coinciden, en definitiva, en el carácter "creativo" de la conciencia, y por eso no llaman a sus actos con el nombre de "juicios de conciencia" sino con el de "decisiones de conciencia". Algunos llegarán incluso a establecer la función de la conciencia en términos de "**inventar**"; así Fuchs habla de la "experiencia de **'inventar'** en la propia conciencia el proyecto de autorealización"[1164], y también A. Hortelano: "El deber consiste, hasta cierto punto, en inventar la solución por medio de la intuición creadora"[1165].

Según esta posición, sólo tomando "autónomamente" estas decisiones el hombre podría alcanzar su madurez moral.

[1162] VS, 54.

[1163] "Ella [la conciencia] no tiene necesidad de salir de sí a la búsqueda de un objeto: en sí misma se siente obligada y obligante el sujeto, porque es la transparencia de la estructura que lo liga a la co-humanidad y a Dios. Esto, todavía, quiere decir que *radicalmente la conciencia está en el ámbito de la decisión* (no de la elección que supondría un andamiaje raciocinante): el reclamo a sí que la conciencia dirige al hombre es idénticamente la decisión que el hombre toma de sí y de su estructura, es decir aquel acto total por el cual el hombre es hombre, aquel acto por el cual la apertura al bien, a los otros y a Dios viene mediante la aceptación de sí, como el cierre es el rechazo de sí. Así que la fórmula: la conciencia es la sede de la moralidad debería ser traducida: la libertad de decisión ínsita en la conciencia es la sede de la moralidad, sede principal y determinante, allá donde el hombre es hombre y la moral es moral" (A. Molinaro, *Ordine morale oggettivo e decisione personale*, en *Revista di Teologia Morale* 3 [1969] 26). También por ejemplo Krapiec: "La decisión constituye la expresión esencial de la autonomía de la persona humana. Gracias a los actos de la decisión el hombre se hace autor, causa eficiente ya sea de su obrar como de su propia personalidad" (citado por E. Kaczynski: *Etica del dovere o etica della decisione?*, Angelicum 70 [1993], 529).

[1164] J. Fuchs, *Responsabilità morale e norma morale*, Bologna 1978, p. 209.

[1165] A. Hortelano, *Morale responsabile*, Cittadela Editrice, Assisi 1968, p. 54.

De esta posición se ha dicho: "En la concepción innovadora, de clara ascendencia kantiana, la conciencia es separada de su relación constitutiva con un contenido de verdad moral y reducida a una mera condición formal de la moralidad; ésta es referida solamente a la bondad de la intención subjetiva. De esta forma, la conciencia no es otra cosa que la subjetividad elevada a criterio último del obrar. La fundamental idea cristiana de que no existe instancia alguna que pueda oponerse a la conciencia no tiene ya el significado original e irrenunciable por el que la verdad no puede sino imponerse en virtud de sí misma, es decir, en la interioridad personal, sino que se convierte en deificación de la subjetividad, de la que la conciencia es el oráculo infalible, que no puede ser cuestionada por nada ni por nadie"[1166].

El fondo del problema es, para todos estos autores, la negación de las **normas universales** (el problema de la conciencia se plantea de modo indirecto, como consecuencia de este otro cuestionamiento). Para ellos hablar de normas universales es un sinsentido porque "emerge claramente que la norma no puede juzgar exhaustivamente la realidad concreta del momento operativo y así el sujeto moral debe en conciencia juzgar hasta qué punto una norma operativa se adapta, desde el punto de vista moral, a lo concreto del momento"[1167].

Las normas morales son sólo **orientaciones** porque en la norma general no se pueden contemplar todas las **posibles situaciones** en que el sujeto puede encontrarse. Sólo el interesado está en grado de **comprender plenamente** y juzgar el justo comportamiento que debe asumir. En este contexto, la función de la conciencia no es tanto **aplicativa** cuanto **elaborativa** de la norma concreta personal (que puede llegar incluso a "contradecir" legítimamente la norma abstracta universal)[1168].

De aquí hay tan solo un paso para afirmar que la conciencia es infalible, como ya lo había hecho Rousseau en el *Emilio*[1169], y modernamente se atreve a decir de un modo semejante B. Schüller: "La conciencia no puede engañarse sobre el bien y el mal; lo que ella ordena es siempre infaliblemente bien moral"[1170].

Si bien la concepción de la conciencia creadora del valor moral es patrimonio de la filosofía moderna subjetivista, históricamente se hace fuerte y se extiende dentro de la teología católica a raíz de las discusiones suscitadas por la doctrina sexual expuesta en la *Humanae vitae*. De hecho esta concepción rechaza la injerencia del Magisterio de la Iglesia en la formación del juicio de conciencia de la persona singular, reivindicando, contra él, el derecho a descubrir con absoluta independencia de cualquier magisterio exterior, la norma del obrar moral[1171]. Esto equivale, como ha expresado el mismo Magisterio de la Iglesia, a admitir el principio del libre examen en el campo de moral católica[1172].

[1166] Card. Josef Ratzinger, "Discurso en el IV Consistorio Extraordinario", 4/abril/1991, en: *Ecclesia*, nº 2525, 27/abril/1991, p. 26; cit. por Victorino Rodríguez, *Fundamentación teológica..., op. cit.*, nota 26.

[1167] J. Fuchs, *Il carattere assoluto delle norme morali operative*, en: *Responsabilità morale e norma morale*, op. cit., pp. 97-98.

[1168] Cf. Dionigi Tettamanzi, *Verità e Libertà*, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 292-295.

[1169] "Conciencia, conciencia, instinto divino, inmortal y celeste voz; guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios".

[1170] B. Schüller, *La fondazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione etica nella teologia morale cattolica*, Assisi 1975, p. 72.

[1171] "Durante estos años -decía Juan Pablo II-, como consecuencia de la contestación a la *Humanae Vitae*, se ha puesto en discusión la misma *doctrina cristiana de la conciencia moral*, aceptando la idea de conciencia creadora de la norma moral. De esta forma se ha roto radicalmente el vínculo de obediencia a la santa voluntad del Creador, en la que se funda la misma dignidad del hombre. La conciencia es, efectivamente, el 'lugar' en el que el hombre es iluminado por una luz que no deriva de su razón creada y siempre falible, sino de la Sabiduría del Verbo, en la que todo ha sido creado... Ya que el Magisterio de la Iglesia ha sido instituido por Cristo el Señor para iluminar la conciencia, apelar a esta conciencia precisamente para contestar la verdad de cuanto enseña el Magisterio, comporta el rechazo de la concepción católica de Magisterio y de la conciencia moral. Hablar de la inviolable dignidad de la conciencia sin ulteriores especificaciones, conlleva el riesgo de graves errores" (Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en el II Congreso internacional de teología moral*, L'Osservatore Romano, 22/I/1989, p.9, nº 4).

[1172] "Oponer al magisterio de la Iglesia un magisterio supremo de la conciencia es admitir el principio del libre examen, incompatible con la economía de la Revelación y de su transmisión en la Iglesia, así como con una concepción correcta de la

2) La conciencia dependiente de la verdad moral[1173]

La dependencia de la conciencia respecto de la verdad moral se puede demostrar por diferentes vías.

(a) Ante todo, por la misma **experiencia personal**. En efecto, la experiencia psicológica del hombre revela que, en su interioridad, éste descubre dos tipos de juicios: por un lado, ciertos **juicios hipotéticos** o **condicionales**, es decir juicios frente a los cuales se siente obligado sólo y en la medida en que quiere lo que tal exigencia condiciona[1174]; pero existe además otra categoría diversa de juicios en cierto sentido **absolutos**, es decir, que se imponen por sí mismos, inmediatamente, sin depender de ninguna condición y sin que podamos dispensarnos de ellos[1175]; tales son los que denominamos propiamente **juicios de conciencia**.

El hecho de que el hombre perciba instintivamente que no puede dispensarse a sí mismo de tales obligaciones impuestas por la propia conciencia muestra que a través de ese juicio la persona conoce una **verdad preexistente e independiente de su conciencia**. Esta realidad que se impone a nuestra conciencia no es real porque nuestra conciencia la conozca sino que, por el contrario, se impone a nuestra conciencia porque esta verdad es real y existe independiente y autónomamente de nosotros. En otras palabras, la verdad no depende de nuestra conciencia sino que la conciencia depende de la verdad.

(b) En segundo lugar, por el **sentido bíblico** de la conciencia. En la Sagrada Escritura, y especialmente en San Pablo, ésta es presentada en su vinculación especifica con la ley natural, interior al hombre: "Cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia con sus juicios contrapuestos que les acusan y también les defienden" (Rom 2, 14-15).

Según las palabras de san Pablo, la conciencia, en cierto modo, **pone al hombre ante** la ley, siendo ella misma "*testigo" para el hombre:* testigo de su fidelidad o infidelidad a la ley, o sea, de su esencial rectitud o maldad moral. La conciencia es el único testigo. Lo que sucede en la intimidad de la persona está oculto a la vista de los demás desde fuera. La conciencia dirige su testimonio solamente hacia la persona misma. Y, a su vez, sólo la persona conoce la propia respuesta a la voz de la conciencia.

(c) Por último, esta vinculación (de dependencia) de la conciencia con la verdad se manifiesta en por su naturaleza de **juicio**, y más propiamente de **conclusión práctica**.

Ya hemos dicho que este juicio es fruto de una **aplicación**, es decir, es la conclusión de un razonamiento práctico que parte de la sindéresis y llega a expresar que en tal o cual caso particular se realiza o se niega una exigencia universal (ley).

Poco importa al caso el que este proceso sea más o menos complicado, que respete o no todos los pasos, que parta de un conocimiento universal de la sindéresis o bien de una concreción de la ciencia moral o de un principio recibido del Magisterio. Siempre es descubrimiento de una relación entre un orden universal y un caso particular.

Esta verdad consiste en cierta relación entre una acción que la persona en cuestión ha hecho o está por hacer y, un orden en comparación con el cual esta acción es justa (porque se adecua) o no lo es (porque lo impugna). Por lo tanto, el juicio de la conciencia **descubre** un orden objetivo del ser y del

---

teología y de la función del teólogo" (Congregacion para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, 24/V/1990, nº 38).

[1173] Cf. C. Caffarra, *Conscience, Truth and Magisterium in Conjugal Morality*, en: Anthropos, Riv. di Studi sulla Persona e la Famiglia, 1 (1986), pp. 79 ss.; V. Rodríguez, *Función mediadora de la conciencia*, en: "Mikael", Rev. del Seminario de Paraná, 24 (1980), 111-124

[1174] "Si no quiero enfermarme en este día frío, debo abrigarme". Tengo que abrigarme, sólo si y en la medida en que no quiero enfermarme.

[1175] Por ejemplo, "tengo que respetar a mis padres". Aquí no existe ninguna condición que haga necesaria esta exigencia, sino que la misma se impone por sí.

universo que está a punto de ser negado o respetado en esta acción concreta (el cual, en definitiva, es el orden de la sabiduría creativa de Dios).

Respecto de este orden la conciencia con su juicio valorativo no es más que intérprete y mediadora: "La conciencia por sí misma –decía Pablo VI–, no es árbitro del valor moral de las acciones que ella sugiere. La conciencia es intérprete de una norma interior y superior; no la crea por sí misma. Ella está iluminada por la intuición de determinados principios normativos, connaturales a la razón humana; la conciencia no es la fuente del bien y del mal; es el aviso, es escuchar una voz, que se llama precisamente la voz de la conciencia"[1176].

Santo Tomás expresaba esta función de la conciencia diciendo que la razón del hombre (y en este caso, la conciencia) es **regula regulata**: "La conciencia no es la primera regla de los actos humanos sino que tal es más bien la sindéresis ; la conciencia es, en cambio, como una regla regulada ; por tanto no hay que admirarse de que en ella pueda darse error" ("Conscientia non est prima regula humanorum operum sed magis synderesis; conscientia autem est quasi regula regulata; unde nihil mirum, si error in ea potest accidere")[1177].

Es regla regulada, o sea, una norma inmediata de nuestro obrar que para ser norma recta debe a su vez buscar conformarse con la realidad de la Voluntad y del Plan divino expresado en las leyes natural y sobrenatural y en la realidad, verdad y orden de las cosas. Con una expresión muy acertada Victorino Rodríguez habla de "función mediadora de la conciencia moral".

Este es el sentido que tiene para Santo Tomás el término "concientia recta" que equivale a "concientia vera", como lo hace notar muchas veces: *"rectitudo rationis quae veritas dicitur"*[1178]; *"veritas seu rectitudo practica"*[1179]. Dicho de otra manera: la **conciencia recta o verdadera** es aquella que refleja la **verdad objetiva** de orden práctico. Fue Francisco Suárez[1180] quien alteró la terminología usada hasta su tiempo, dando mayor amplitud al término de **conciencia recta**; ésta englobaría para él tanto la conciencia verdadera, cuanto la conciencia invenciblemente errónea o de buena fe, que es –desde el punto de vista objetivo– un juicio falso pero afirmado inculpablemente.

No es ésa la concepción de Santo Tomás, y creemos que se presta a grandes confusiones. Para Santo Tomás la **rectitud** de la conciencia no se distingue de su **verdad**. Santo Tomás habla de conciencia recta más bien que de conciencia verdadera porque se trata de un conocimiento normativo, regidor, al cual, semánticamente, le conviene mejor la calificación de rectitud[1181].

La importante consecuencia de cuanto hemos dicho es patente: el juicio de la conciencia obliga **porque manifiesta la verdad y en la medida que la manifieste**. Por eso dice la *Veritatis Splendor*: "Ciertamente, para tener una *conciencia recta* (1 Tim 1, 5), el hombre debe buscar la verdad y debe juzgar según esta misma verdad. Como dice el apóstol Pablo, la conciencia debe estar *iluminada por el Espíritu Santo* (cf. Rom 9, 1), debe ser *pura* (2 Tim 1, 3), no debe *con astucia falsear la palabra de Dios* sino *manifestar claramente la verdad* (cf. 2 Cor 4, 2). Por otra parte, el mismo Apóstol amonesta a los cristianos diciendo: *No os acomodéis al mundo presente, antes bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto* (Rom 12, 2)"[1182].

3. LA CONCIENCIA ERRONEA

[1176] Pablo VI, *Alocución en la Audiencia General del 12/II/1969*. Y el Concilio Vaticano II ha dicho: "En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer... Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente" (GS, 16).

[1177] De Veritate, 17, 2 ad 7.

[1178] I-II, 58, 3 ad 1; II-II, 58, 4 ad 1.

[1179] I-II, 94, 4.

[1180] Francisco Suárez, *In I-II*, Tract. 3, De bonitate el malitia actuum humanorum, disp. 12. Cit. por Victorino Rodríguez, *Función mediadora*, *op. cit.*, p. 117, y nota 22.

[1181] Cf. Victorino Rodríguez, *Fundamentación teológica...*, *op.cit.*, p. 134.

[1182] VS, 62.

La conciencia, como la experiencia y la tradición filosófica y teológica demuestran, puede no ser acorde con los principios ciertos del orden moral. En tal caso se habla de **conciencia errónea**. Esta es aquélla que dictamina falsamente afirmando que es bueno (y tal vez obligatorio) algo malo; o al revés.

La *Veritatis Splendor* aclara, contra el falso subjetivismo: "... En los juicios de nuestra conciencia se anida siempre la posibilidad de error. Ella *no es un juez infalible*: puede errar"[1183].

1) La posibilidad psicológica del error de conciencia

Santo Tomás[1184] explicaba la posibilidad –y el hecho– del error de la conciencia recordando que la conciencia no es otra cosa que la aplicación de un conocimiento a un acto particular. En toda aplicación puede acontecer el error de un doble modo: ya sea porque lo que se aplica es, en sí mismo, erróneo; ya sea porque, siendo verdadero, se lo aplica mal.

Ante todo, la conciencia puede ser errónea por partir de falsos principios. Esto, sin embargo, debe entenderse correctamente. La ciencia o conocimiento que aplica la razón a un acto particular puede provenir de diversa fuente: la sindéresis, la fe, la ciencia ética, el conocimiento moral vulgar. En el orden de los primeros principios de la sindéresis no puede haber error, porque son evidentes por sí mismos. Puede caber error, en cambio, en los principios derivados de la ley natural (al menos durante un determinado tiempo de la vida del hombre), y más todavía cuando se trata de las conclusiones deducidas de los principios por vía de razonamiento. En el campo de la fe, no puede haber error, a menos que se trate de fe humana (como cuando una persona poco formada "cree" en una verdad porque considera que la misma está revelada por Dios cuando en realidad no pertenece al depósito de la revelación).

En segundo lugar, el error puede acaecer por una mala aplicación de los principios verdaderos, como cuando se hace un razonamiento sofístico. De todos modos, en cierto tipo de aplicaciones (o razonamientos de conciencia) **la conciencia nunca puede errar**. Esto acaece cuando un determinado acto particular al que se aplica la conciencia tiene una relación **directa e inmediata** con los principios universales de la sindéresis. Es un caso paralelo al que ocurre en el orden especulativo con las conclusiones particulares que se derivan inmediatamente y casi con los mismos términos de los principios universales, como por ejemplo, la relación que existe entre el principio "*el todo es mayor que sus partes*" y la conclusión "*éste todo es mayor que sus partes*". Por eso, la conciencia nunca puede errar (desde el punto de vista de la aplicación) llegando a la conclusión, por ejemplo, de que "*en este caso concreto no debo amar a Dios*", porque el principio "Dios siempre debe ser amado por encima de todas las cosas" es evidente (basta con saber qué significa "Dios") y la relación entre la conclusión y el principio es inmediata y directa; así tampoco puede llegarse a la conclusión de que "*debo hacer algún mal*" porque esto contradice de modo absoluto e inmediato el principio "hay que evitar el mal".

2) La dimensión moral del error de conciencia

Desde el punto de vista moral la conciencia errónea importa según sea culpable o inculpable de su yerro. De este modo, la conciencia se divide en **venciblemente errónea** e **invenciblemente errónea**.

La **conciencia venciblemente errónea**, es aquélla que es responsable de su error. Ya sea porque parte de principios falsos conscientemente aceptados, o bien porque aplica sofísticamente sus los principios verdaderos, y esto por negligencia. Se la llama "vencible" porque puede disipar el error y no lo hace por negligencia o por malicia.

El error es vencible cuando surgen dudas sobre la verdad de la propia opinión y se dispone de medios para descubrir la verdad, pero no se emplea la debida diligencia para ello.

[1183] VS, 62.

[1184] Cf. De verit. 17,2.

La **conciencia invenciblemente errónea**, es aquélla que es falsa en su dictamen, pero **bien intencionada**. De ella dice la *Veritatis Splendor*: "El error de la conciencia puede ser el fruto de una *ignorancia invencible*, es decir, de una ignorancia de la que el sujeto no es consciente y de la que no puede salir por sí mismo. En el caso de que tal ignorancia no sea culpable –nos recuerda el Concilio– la conciencia no pierde su dignidad porque ella, aunque de hecho nos orienta en modo no conforme al orden objetivo, no cesa de hablar en nombre de la verdad sobre el bien, que el sujeto está llamado a buscar sinceramente"[1185].

El error es invencible[1186]: (a) cuando una persona ni siquiera sospecha que su opinión es equivocada, y por tanto debe ser abandonada; (b) cuando, aun teniendo sospechas sobre la verdad de la propia opinión, falta la posibilidad de alcanzar la verdad por la propia reflexión o preguntando a los demás.

4. LA OBLIGACION DE SEGUIR LA PROPIA CONCIENCIA

La conciencia es la regla inmediata de los actos humanos y, por consiguiente, nunca es lícito obrar contra su dictamen, tanto si manda cuanto si prohíbe. Así dice San Pablo: *Todo lo que no es conforme a la fe es pecado* (Rom 14,23). En este texto "fe" equivale a "conciencia", como por otra parte lo interpreta el mismo Santo Tomás siguiendo a la tradición exegética anterior a él: "Según la Glosa debe entenderse así: todo lo que es contra la fe o contra la conciencia, es pecado..."[1187].

El motivo que se asigna a este principio general es que al obrar contra el juicio de la conciencia se hace algo conocido como malo y prohibido por la ley moral; por tanto, ese acto es necesariamente malo. De este modo, se conculca la ley de Dios cuando se conculca el juicio de la propia conciencia.

Por eso dice el Catecismo: "La persona humana debe obedecer siempre el juicio cierto de su conciencia. Si obrase deliberadamente contra este último, se condenaría a sí mismo"[1188].

Sin embargo, al darse dos posibles juicios de la conciencia, la conciencia recta y la conciencia errónea, habrá que hacer algunas aclaraciones particulares.

1) La obligación de seguir la conciencia recta

No ofrece ninguna dificultad. Cuando la conciencia dictamina rectamente obliga a ser seguida, y esto por razón de la verdad de la que ella se hace mediadora. Se puede decir que la conciencia recta obliga *simpliciter et per se*, como dice Santo Tomás[1189]: (a) *Simpliciter* significa que obliga de modo absoluto, en toda ocasión y circunstancia. Así, el que tiene conciencia recta de que tal acto es pecado no puede obrar contra tal conciencia sin pecar; (b) *Per se* quiere subrayar que la conciencia recta obliga por sí misma y no por algún accidente. Explica Santo Tomás el sentido de este *per se* diciendo que algo puede quererse y amarse o bien por sí mismo o bien en razón de otra cosa: así, quien ama el vino porque es dulce, ama *per se* lo dulce, y *per accidens* el vino. Decir que la conciencia recta obliga *per se* quiere decir que obliga porque es recta (por ser verdadera) y no por algo accidental (por ejemplo, por el convencimiento que el sujeto tiene de lo que afirma).

[1185] VS, 62.
[1186] Cf. Mausbach, I, p. 244.
[1187] Ad Rom., XIV, III, nº 1141.
[1188] *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1790.
[1189] Cf. De verit., 17,4.

2) La obligación de seguir la conciencia errónea

Más delicado es, en cambio, el problema suscitado por la obligación de seguir la conciencia errónea o el juicio erróneo de la conciencia. En este segundo caso hay que distinguir entre la conciencia venciblemente errónea y la conciencia invenciblemente errónea.

(a) La conciencia venciblemente errónea. La conciencia venciblemente errónea es una conciencia afectada de una ignorancia **culpable**, dudosa de la propia opinión, pero negligente para buscar la verdad, o incluso afectada de una ignorancia plenamente querida (para obrar con mayor voluntariedad). Se llega a este estado, dice el Concilio, "cuando el hombre no se preocupa por buscar la verdad y el bien y, poco a poco, por el hábito del pecado, la conciencia se queda casi ciega"[1190].

Por este motivo, se dice que tal estado de conciencia no puede ser nunca norma recta de acción. Se asemeja a la conciencia dudosa, sólo que aquí la duda proviene del pecado del hombre (de su negligencia). Por tanto, exige la superación del error (del cual se tiene sospecha) antes de obrar, y esto recurriendo a la reflexión, a la consulta (particularmente al Magisterio), a la oración, etc.

(b) La conciencia invenciblemente errónea. Llamábamos así al estado de conciencia falso de hecho, pero que ha incurrido inculpablemente en dicha falsedad o ignorancia, y que no presenta dudas al sujeto.

Siendo inculpable este estado, la conciencia errónea obliga a ser seguida, pero por distintas motivaciones que la conciencia recta. En efecto, Santo Tomás dice que la misma obliga pero *secundum quid et per accidens* (bajo cierto aspecto y accidentalmente):

-*Secundum quid* o *sub conditione* (bajo condición) significa que tal obligación se impone solamente mientras dura tal estado de conciencia y con la condición de que uno tenga tal conciencia. Esta conciencia puede perderse sin pecar, es decir, adquiriendo una conciencia recta. Por lo tanto no obliga siempre sino mientras dura.

-*Per accidens*, accidentalmente: contrariamente a la conciencia recta (que obliga por sí misma) la conciencia invenciblemente errónea no obliga por sí misma sino por algo que le es accidental, a saber, el que el sujeto la considere (por error) verdadera. Por tanto, no obliga por lo que tiene de erróneo sino porque se la cree recta. En tal sentido el que sigue su conciencia invenciblemente errónea se adhiere *per se* a la verdad (que considera, por su error, identificada con lo que está haciendo), y lo que su conducta tiene de erróneo solo lo sigue *per accidens*.

Sin embargo, hay que dejar sentado que la conciencia invenciblemente errónea hace al acto malo mandado por ella tan sólo **no imputable**; por tanto, no lo hace bueno: "si por el contrario, la ignorancia es invencible, o el juicio erróneo sin responsabilidad del sujeto moral, el mal cometido por la persona no puede serle imputado. Pero no deja de ser un mal, una privación, un desorden. Por tanto, es preciso trabajar por corregir la conciencia moral de sus errores"[1191].

5. LOS GRADOS DE FIRMEZA SUBJETIVA DE LA CONCIENCIA[1192]

Además de las divisiones antedichas, la conciencia puede también distinguirse según su perfección o imperfección subjetiva, es decir, según el modo de adherirse a la verdad o según el modo habitual de juzgar. Tendremos así, la conciencia cierta, dudosa, perpleja, etc.

[1190] GS, 16.

[1191] *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1793.

[1192] Cf. Royo Marín, A., op. cit., pp. 132-148; Mausbach, I, pp. 244 ss; Basso, *Los fundamentos de la moral*, op. cit, pp. 222 ss.

1) Conciencia cierta

Conciencia cierta es la que emite su dictamen de una manera categórica y firme, sin miedo a equivocarse. Es la que hace una buena acción estando seguro de que es buena, o una mala acción sabiendo que es mala.

Hay que decir que solamente la conciencia cierta es norma legítima del obrar moral, es decir: para hacer una acción que se sabe con certeza que es buena o para abstenerse de una que se sabe que es mala.

Hay que distinguir, sin embargo, qué tipo de certeza es necesaria para una acción moral. La **certeza** se **divide** según distintos criterios:

-Por razón de su **firmeza** se divide en certeza **metafísica** (se funda en la esencia inalterable de las cosas: 2 + 2 = 4); certeza **física** (se funda en una ley física de la naturaleza: el imán atrae al hierro); certeza **moral** (se funda en lo que suele acontecer ordinariamente: los padres aman a sus hijos).

-Por razón de su **objeto** se distingue la certeza **especulativa** (si afecta a una norma general: es bueno ser amable) y la certeza **práctica** (si se refiere a un caso concreto: puedo hacer esto).

-Por razón del **motivo** se habla de certeza **directa** (si se funda en razones intrínsecas al objeto) o de certeza **indirecta** (si se funda en razones extrínsecas: por razones de autoridad, principios reflejos, etc.).

Ahora bien, para obrar basta con alcanzar una **certeza moral**, que excluya toda duda prudente; y basta que sea una certeza moral **práctica**, o sea, que conste la licitud de éste caso concreto, e **indirecta**, como sucede cuando la certeza resulta de basarse en la autoridad ajena. A esto se refiere Santo Tomás cuando dice que "en los actos humanos no puede haber certeza demostrativa, porque se refieren a cosas contingentes y variables; y por lo mismo, basta la certeza probable, que alcanza la verdad en la mayoría de los casos, aunque falle en algunos pocos"[1193].

2) Conciencia dudosa y probable

(a) Noción de conciencia dudosa y probable

La **conciencia dudosa** es la que vacila sobre la licitud o ilicitud de una acción sin determinarse a emitir su dictamen. Su juicio es un **juicio probable** cuando la mente asiente a una de las partes con cierto temor a equivocarse, es decir, con inseguridad en el asentimiento.

La duda se denomina **duda de hecho** (*dubium facti*) cuando versa sobre la existencia o las circunstancias de un hecho; es, en cambio, **duda de derecho** (*dubium iuris*) cuando versa sobre las normas que regulan un acto.

Tomando en cuenta la naturaleza de las razones que apoyan una opinión probable, la probabilidad se dividen en interna o externa. Interna es la que se funda en argumentos derivados del mismo objeto o de los principios morales; la probabilidad externa se basa en la autoridad doctrinal de maestros conocidos.

El **principio general** es que **nunca es lícito obrar con duda positiva** sobre la licitud de una acción concreta, porque en tal caso se estaría aceptando la posibilidad de cometer un pecado y ofender a Dios. Por tanto, es necesario poner todos los medios para salir de la duda antes de obrar. El gran problema consiste, de este modo, en saber qué medios hay para salir de la duda y con qué grado de probabilidad se puede obrar.

(b) Los sistemas de moralidad

Históricamente el problema de elaborar una solución para los casos dudosos suscitó la controversia de los llamados "sistemas de moralidad", que comenzaron con Bartolomé de Medina y Francisco Suárez en el siglo XVI. Estos se dividían entre sí según que en los casos dudosos tendiesen a favorecer

[1193] II-II, 70, 2

el cumplimiento de la ley (puesta en duda) o de la libertad (de no seguir la ley). Nacieron así distintos sistemas, algunos de ellos condenados más tarde por el Magisterio de la Iglesia[1194]:

El **tuciorismo absoluto** o rigorismo: sostenía que en caso de duda o donde hubiesen opiniones encontradas, debía seguirse siempre e inexorablemente **lo más seguro**, o sea, lo que mandaba materialmente la ley, aunque lo contrario fuese "probabilísimo". El fundador de este sistema fue Juan Sinnichius. Esta doctrina fue condenada junto con otros errores del jansenismo[1195].

El **tuciorismo mitigado**: sostuvo que se podía seguir la sentencia favorable a la libertad sólo cuando la misma fuese sostenida por razones **probabilísimas**.

El **probabiliorismo**: los defensores de este sistema sostuvieron la licitud de seguir la opinión en favor de la libertad de la persona y en contra de la ley cuando aquella se manifiesta como "lo más probable". En caso de igualdad de probabilidades, debe elegirse la obediencia a la ley como lo más probable o seguro.

El **equiprobabilismo**: sostiene que en caso de igualdad de probabilidades, se puede seguir la opinión preferida, aunque sea en contra de la ley, siempre y cuando la duda verse sobre la existencia de la ley y no sobre la actual aplicabilidad de una ley indudablemente en vigencia. Para lo primero se aplica el principio "la ley dudosa no obliga", para lo segundo el principio "en caso de duda es mejor la condición del actual poseedor". Fue defendida por San Alfonso de Ligorio y luego por San José Caffaso.

El **probabilismo**: sostiene que puede seguirse la **opinión menos probable**, con tal que sea probable. El primero en formular lo que se llamó la "solución probabilista" fue Bartolomé de Medina (+ 1580) afirmando que "si una opinión es probable, está permitido seguirla, aunque la opinión opuesta sea más probable". Sin embargo, en descargo de este comentarista del Aquinate, hay que decir que por **opinión probable** él entendía una "opinión sólidamente fundada ya sea sobre argumentos, ya sea sobre una autoridad, de tal modo que se la pueda poner en práctica sin temor de pecar"[1196]. Fue recién en el curso del siglo XVII cuando se transformó la noción de "probable", haciéndose (las condiciones de la probabilidad) cada vez más tenues. Para Th. Tamburini (1591-1675), para catalogar una opinión como probable bastará que no sea *improbable*. Esto es lo que se entiende posteriormente como probabilismo, y terminará más tarde en el laxismo.

El **laxismo**: sostiene que puede seguirse cualquier opinión probable, aunque sea **tenuemente probable**.

(c) Los principios reflejos para salir de las dudas de conciencia

De las soluciones propuestas más arriba, la sostenida por los moralistas más equilibrados ha sido el equiprobabilismo de San Alfonso María de Ligorio. Esta fue seguida por grandes confesores como San José Cafasso quien la sostuvo contra el tuciorismo jansenista y el probabiliorismo de moralistas filojansenistas de su época.

En definitiva las dudas de conciencia han de resolverse no por "sistemas prefabricados" sino usando la prudencia formada. Esta se basa particularmente en el recurso a los principios fundamentales de la moral y también en ciertos principios reflejos particulares:

En caso de duda práctica hay que seguir la parte más segura. O sea, omitir el acto de cuya licitud seguimos dudando, o practicando el que seguimos creyendo que quizás nos obligue.

En caso de duda, se ha de estar por aquel a quien favorece la presunción. La razón es que la presunción engendra, la mayor parte de las veces, una certeza moral de la rectitud de la acción. Por ejemplo, si un médico tiene dudas positivas acerca de que un enfermo privado de conciencia esté o no vivo, no puede privarlo de ningún medio ordinario, porque debe presumir que está vivo.

[1194] Cf. Basso, *Los fundamentos de la moral*, *op. cit.*, pp. 227 ss.

[1195] Cf. Dz (3ª edición; sólo en español) 1293.

[1196] Bartolomeus a Medina, *Expositio in Primam Secundae Ang. Doct. D. Thomae Aquinatis*, I-II, 19,6, Venetiis 1590, p. 179.

En caso de duda es mejor la condición del que posee actualmente la cosa. Principio útil en materia de justicia: las cosas pertenecen al poseedor de buena fe, mientras no se demuestre lo contrario.

En caso de duda hay que juzgar por lo que ordinariamente acontece. Por ejemplo, quien duda si ha consentido en una tentación interna puede **presumir** que aceptó si es una persona de conciencia laxa, porque éstos ordinariamente consienten a sus tentaciones, o bien que no consintió si se trata de una persona de conciencia delicada, porque éstos ordinariamente se dan cuenta con claridad cuando han consentido o no.

En caso de duda se ha de suponer la validez del acto. Este principio se puede aplicar sólo cuando el hecho principal sea cierto y sólo se dude de alguna circunstancia del mismo (por ejemplo, si uno duda si se confesó con suficiente dolor de sus pecados puede pensar que sí, en cuanto el hecho principal, la confesión, es cierto y sólo duda de la suficiente contrición). No vale en materia sacramental cuando se duda de algún elemento sustancial; en tal caso los sacramentos deben reiterarse "sub conditione".

En caso de duda, lo odioso hay que restringirlo y lo favorable ampliarlo. Entendiendo por odioso todo lo que tiene carácter de pena, lo que va contra el derecho de un tercero y lo que se opone al derecho común. Es decir, las leyes penosas sólo obligan cuando son ciertas.

En caso de duda el delito no se presume sino que hay que probarlo.

3) La conciencia perpleja

La conciencia perpleja es una mezcla de conciencia errónea y conciencia dudosa. La misma nace de un estado (normalmente transitorio) de confusión del juicio por el cual **el sujeto cree pecar tanto si realiza como si omite un determinado acto**. Así, por ejemplo, cuando un enfermo grave (o quien tiene que cuidarlo) piensa que necesariamente peca u omitiendo el cumplimiento del precepto dominical (si se queda para cuidar su salud) u omitiendo el precepto de cuidar su salud (si asiste a Misa).

En este caso, si no se trata de algo urgente, se debería aplazar la decisión, hasta pedir consejo o ilustrar la conciencia.

Si no puede dilatarse la decisión deberá buscar el mayor bien posible teniendo en cuenta que la ley inferior ha de ceder ante la superior (así la ley positiva humana claudica ante la ley natural o la ley divina).

Y si no pudiera distinguir o acertar en cual de las dos acciones se da el mayor bien o el menor mal, podrá elegir libremente, por cuanto nadie está obligado a lo imposible.

6. ALGUNOS ESTADOS PARTICULARES DE CONCIENCIA[1197]

1) La conciencia escrupulosa

La **conciencia escrupulosa** es aquella que por motivos insuficientes cree que hay pecado donde no lo hay o que es grave lo que es leve.

La conciencia escrupulosa se manifiesta por multitud de signos, entre los cuales hay que destacar: el **miedo** constante a incurrir en un verdadero pecado en acciones que de suyo no son pecaminosas; la **ansiedad excesiva** sobre la validez o suficiencia de acciones buenas, particularmente acerca de confesiones pasadas o de actos internos; las largas y minuciosas **acusaciones** de circunstancias en sí accidentales, pero en las cuales el escrupuloso cree ver complementos indispensables e incluso la misma esencia del pecado; la **pertinacia de juicio** al no aceptar tranquilizarse con las decisiones del confesor, por miedo a no haberse explicado bien o no haber sido comprendido (lo que le lleva a cambiar frecuentemente de confesor o al menos a consultar un gran número).

[1197] Cf. Royo Marín, A., op. cit., pp. 132-148; Häring, *La Ley de Cristo*, I, pp. 216-227.

En cuanto a las clases de escrúpulos los mismos pueden distinguirse según su causa o según su extensión. En cuanto a la extensión los escrúpulos pueden ser o bien **generales** (los cuales abarcan todo el campo de la conciencia) o bien **particulares** (circunscriptos a una determinada materia, dejando tranquilo el resto de la vida moral, incluso siendo amplio de miras en el resto, como por ejemplo el que sufre de escrúpulos en el terreno de la castidad y laxitud en el campo de la justicia).

Mirando, en cambio las **causas** de los escrúpulos debemos distinguir varios tipos: el escrúpulo por causas físicas o psicológicas, el debido a causas morales, el debido a causas sobrenaturales y el escrúpulo como tentación diabólica:

Los **escrúpulos naturales o enfermizos** pueden ser debidos a causas de tipo **físico** (disposiciones patológicas, fatiga intelectual, falta de alimentación, etc.), o **psicológico** (temperamento melancólico, espíritu retraído, e incluso enfermedades psicológicas que tienen el escrúpulo como una de las manifestaciones propias).

A veces puede tratarse de escrúpulos debidos a **causas morales** como por ejemplo los ocasionados por una educación excesivamente rigorista, el trato con personas meticulosas y detallistas; la lectura de libros rigoristas que deforman la moralidad de las acciones; e incluso pueden deberse a cierta soberbia que hace preferir el propio criterio al de otras personas más prudentes.

Los escrúpulos pueden ser también debidos a **causas sobrenaturales** como cuando el mismo Dios valiéndose de causas naturales o preternaturales los permite para ejercitar al alma en la paciencia, la humildad y la obediencia, y para obtener la purificación del alma; tales escrúpulos no suelen ser muy duraderos.

Finalmente, los escrúpulos pueden tener **causas preternaturales, es decir, diabólicas** (se sobreentiende siempre con la permisión divina). De este modo, el mismo diablo puede actuar sobre la imaginación y la sensibilidad, perturbando al alma; tampoco estos escrúpulos suelen ser muy duraderos y cesan con prontitud y facilidad según la docilidad al confesor o director espiritual.

Remedios para los escrúpulos. Los remedios están en dependencia con el origen o causa de los escrúpulos, y así habrá que distinguir: (a) cuando **proceden de permisión divina** para purificar el alma, el mejor remedio es la conformidad con la voluntad de Dios, humillarse y desconfiar de las propias luces obedeciendo lo que manda el confesor o al director espiritual; lo mismo vale para los escrúpulos debidos a tentaciones diabólicas; (b) cuando **proceden de causas naturales**: desde el punto de vista **fisiológico** habrá que evitar todo esfuerzo inútil que conduzca a la fatiga física, a las emociones fuertes, a la falta de sueño, etc.; y desde el punto de vista **psicológico**, lo más prudente es el rodearse de una atmósfera de tranquilidad, evitar el trato con personas rigoristas o meticulosas, no leer libros que pueden traer tales preocupaciones, etc. Y desde el punto de vista positivo se exige un tratamiento, por un lado de dirección espiritual y por otro, si es necesario, el apoyo neuropsiquiatrico conveniente.

2) Conciencia delicada, laxa, cauterizada y farisaica

La **conciencia delicada** es aquella que juzga rectamente de la moralidad de los actos humanos extendiendo su mirada hasta los detalles más pequeños. Se distingue de la escrupulosa en que mientras ésta ve pecado donde no lo hay, la delicada lo ve donde realmente existe y le concede la dimensión real del mismo; al mismo tiempo sabe adaptarse a una sana y prudente epiqueya cuando se presentan especiales circunstancias no previstas por el legislador.

La **conciencia laxa** es la que bajo fútiles pretextos considera lícito lo ilícito o leve lo grave. Es causada por la falta de fe viva y la pérdida del sentido del pecado; al mismo tiempo, contribuyen la vida sensual, el descuido de la oración, la excesiva solicitud por las cosas terrenas, el ambiente frívolo, la costumbre de pecar, y la lujuria.

La **conciencia cauterizada** es la que por la costumbre de pecar no concede importancia alguna al pecado y se entrega a él con tranquilidad y sin remordimientos.

La **conciencia farisaica** es una combinación de conciencia escrupulosa y conciencia laxa; hace grande lo pequeño y pequeño lo grande; puede preocuparse excesivamente por cosas accidentales o sin mayor importancia, y al mismo tiempo no intranquilizarse al lanzar una calumnia.

7. LA EDUCACION DE LA CONCIENCIA

La conciencia necesita educación, la cual debe constar de la conjunción entre medios naturales y sobrenaturales, ya que no se trata de formar una simple conciencia honrada natural, sino una verdadera conciencia cristiana.

Nadie puede sustituirnos en nuestros juicios de conciencia, y no es posible delegar la responsabilidad moral que tenemos en tal sentido: la conciencia es singular, personal e intransferible. De este modo, para poder ejercer el derecho de una recta conciencia es necesario primero formar y educar la conciencia. ¿En qué consiste una recta formación de la conciencia?

1) La interioridad con la Voluntad Divina

Ante todo, consiste en interiorizarse con los planes de Dios. Mediante la luz de la conciencia Dios ejerce su gobierno divino sobre las acciones del hombre. La conducción de la creatura racional hacia su Fin (en lo que consiste el gobierno divino) Dios la realiza participando su *vis* gubernativa en la inteligencia del hombre, para que éste aplique esa luz a sus actos moviéndose a sí mismo hacia Dios.

Educar la conciencia consiste así en alcanzar el conocimiento y la interiorización con los planes de Dios y en el ejercicio de la docilidad a la Voluntad divina percibida por la razón.

Esto se hará recurriendo a la Divina Revelación interpretada por el Magisterio auténtico de la Iglesia. La educación de la conciencia adviene, en este sentido, en el marco del ejercicio de la fe teologal.

Al respecto dice la *Veritatis Splendor*: "Los cristianos tienen –como afirma el Concilio– **en la Iglesia y en su Magisterio una gran ayuda para la formación de la conciencia**: 'Los cristianos, al formar su conciencia, deben atender con diligencia a la doctrina cierta y sagrada de la Iglesia. Pues, por voluntad de Cristo, la Iglesia católica es maestra de la verdad y su misión es anunciar y enseñar auténticamente la Verdad, que es Cristo, y, al mismo tiempo, declarar y confirmar con su autoridad los principios de orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana'[1198]. Por tanto, la autoridad de la Iglesia, que se pronuncia sobre las cuestiones morales, no menoscaba de ningún modo la libertad de conciencia de los cristianos; no sólo porque la libertad de la conciencia no es nunca libertad 'con respecto a' la verdad, sino siempre y solo 'en' la verdad, sino también porque el Magisterio no presenta verdades ajenas a la conciencia cristiana, sino que manifiesta las verdades que ya debería poseer, desarrollándolas a partir del acto originario de la fe. La Iglesia se pone sólo y siempre al **servicio de la conciencia**, ayudándola a no ser zarandeada aquí y allá por cualquier viento de doctrina según el engaño de los hombres (cf. Ef 4,14), a no desviarse de la verdad sobre el bien del hombre, sino a alcanzar con seguridad, especialmente en las cuestiones más difíciles, la verdad y a mantenerse en ella"[1199].

2) La formación en el conocimiento moral y el amor a la verdad

En cuanto la conciencia ejerce una mediación respecto de la verdad no sólo divina sino natural, educar la conciencia significará también aprender a amar la verdad; practicar la docilidad a ella; renunciar a nuestros intereses y a las ventajas puramente humanas que se nos ofrecen a condición de claudicar una verdad, como intuyó tan claramente Sócrates.

[1198] Dignitatis humanae, 14

[1199] VS, 64.

Esta educación se logra mediante el conocimiento de esta verdad que nosotros no construimos, sino a la cual nos modelamos y en cuya conformación nos hacemos libres. La formación de la conciencia se realiza así mediante la adquisición de la ciencia ética humana y, para el cristiano, la ciencia moral sobrenatural. Consiste en descubrir las verdades fundamentales. Como dice la Encíclica *Evangelium vitae*: "No menos decisivo en la formación de la conciencia es el **descubrimiento del vínculo constitutivo entre la libertad y la verdad**"[1200].

Esta educación debe comenzar desde la infancia enseñando y aprendiendo a distinguir entre el bien y el mal; no permitiendo las deformaciones de la inteligencia que proviene de ver pecado donde no lo hay (amenazando por cosas falsas o innecesarias), y, al mismo tiempo, alcanzando una conciencia cada vez más clara y delicada respecto de la auténtica falta moral.

3) La práctica de la virtud

Una conciencia educada presupone la existencia de virtudes que inclinen connaturalmente la voluntad hacia los fines buenos y que garanticen la independencia de la razón respecto de la intervención imprevista de las pasiones. Al respecto dice la *Veritatis Splendor*: "Para poder *distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto* (Rom 12,2)... es indispensable una especie de '*connaturalidad*' entre el hombre y el verdadero bien[1201]. Tal connaturalidad se fundamenta y se desarrolla en las actitudes virtuosas del hombre mismo: la prudencia y las otras virtudes cardinales, y en primer lugar las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad. En este sentido, Jesús ha dicho: *El que obra la verdad, va a la luz* (Jn 3, 21)"[1202].

"La conciencia también depende de las disposiciones morales de la persona (virtudes y vicios); por eso, la práctica de las virtudes y la lucha contra el vicio es necesaria para llegar a tener una conciencia bien formada. Entre las virtudes morales, la sinceridad y la humildad tienen particular importancia en la formación de la conciencia: para reconocer las propias equivocaciones, para pedir consejo a las personas más prudentes o de mayor experiencia. Es grande también la importancia de la templanza, salvaguardia de la prudencia, porque ayuda a no confundir el placer con el bien y el dolor con el mal. Aristóteles señalaba que la voluntad humana tiene como objeto el bien, 'pero este objeto, para cada uno en particular, es el bien tal como le aparece'. Por eso añade que 'el hombre virtuoso sabe siempre juzgar las cosas como es debido, y conoce la verdad respecto de cada una de ellas, porque según son las disposiciones morales del hombre, así las cosas varían... Quizá la gran superioridad del hombre virtuoso consiste en que ve la verdad en todas las cosas, porque él es como su regla y medida, mientras que para el vulgo en general el error procede el placer, el cual parece ser el bien, sin serlo realmente. El vulgo escoge el placer, que toma por el bien; y huye del dolor, que confunde con el mal'[1203]. Es, pues, muy antigua la convicción de que el conocimiento del bien y del mal en la acción concreta no requiere únicamente la agudeza del intelecto, sino también una recta disposición de la afectividad (virtudes morales), sin la cual la razón no consigue desempeñar su función rectora de la conducta"[1204].

[1200] EV, 96.
[1201] Cf. II-II, 45, 2.
[1202] VS, 64.
[1203] Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, III, 4.
[1204] Rodríguez Luño, *Etica General*, op. cit., p. 291.

CAPÍTULO 9

LA GRACIA CRISTIANA

Nuestro curso de teología moral termina con la consideración de la gracia santificante. El obrar del cristiano es el obrar de una creatura elevada al plano sobrenatural. Es elevado por la gracia santificante o justificante. Obra por las virtudes teologales. La gracia culmina así el estudio de los fundamentos de la moral cristiana; las virtudes de fe, esperanza y caridad, abrirán luego la consideración de la moral especial.

I. LA GRACIA EN SUS FUENTES

El término *gracia* tiene acepciones muy diversas, como las admite la palabra griega a la cual corresponde: *kharis*, término procedente de una raíz que significa alegría, luz, brillar. A partir de esta raíz se pueden reducir todos los sentidos a cuatro principales:

La **primera** acepción es la de "gracia", o sea, "belleza", sentido al cual corresponde en castellano el adjetivo "gracioso". Esta primera forma no tiene uso en el lenguaje teológico.

En **segundo** lugar, esta gracia al estar presente en un sujeto, hace que éste "caiga en gracia" u "obtenga gracia" de otro. Corresponde a la acepción castellana de "concesión gratuita"; significaría así, favor, buena acogida, benevolencia, generosidad, perdón.

En **tercer** término, esta benevolencia se manifiesta por medio de "gracias", es decir, dones, presentes, favores que recibe el agraciado y que pasan a ser de modo efectivo algo de su propiedad.

En **cuarto** y último lugar, de los dones recibidos se sigue que el beneficiado "dé gracias", es decir, "acción de gracias".

La primera y la cuarta acepción son secundarias en cuanto al concepto teológico que nos ocupa. La segunda y la tercera, o sea, el favor o benevolencia divina, y el don que Dios hace al hombre (significaciones íntimamente unidas) son los dos aspectos que reviste la realidad de la gracia y que se encuentran presentes desde los albores de la Revelación.

1. LA SAGRADA ESCRITURA[1205]

1) Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento el misterio de la gracia se encuentra sólo insinuado o prefigurado, particularmente tres ideas que preparan la futura revelación de la gracia:

(a) La gracia como favor y benevolencia de Dios: Dios revela a Moisés que es un Dios de gracia (Ex 34,6-7); Oseas presenta la historia de Israel como una historia de amor divino a despecho de la ingratitud e infidelidad de su pueblo (Os 2,21-22); Jeremías describe a Dios enamorado de su pueblo, con un amor semejante a la pasión del hombre por su esposa o la de un padre por sus hijos (Jer 3,19-20). Lo mismo se repite en Isaías (Is 49,14; 54,4-10) y en Ezequiel (Ez 16).

(b) La gracia como transformación espiritual de los hombres: ese amor de Yahvéh por su pueblo es fuente de múltiples beneficios espirituales y temporales. Es principio de una renovación profunda de los corazones; los purifica del pecado, dándoles fuerza para cumplir la ley. Jeremías profetiza constantemente esa renovación espiritual (Jer 31,31-34). Al mismo tiempo se presenta ese

[1205] Cf. Bonnetain, *Grâce*, en: Supplément du Dictionaire de la Bible, Suppl., París, 1938, tomo III; Baumgartner, CH., *La gracia de Cristo*, Herder, Barcelona 1982, pp. 31-63.

amor como un amor salvador y justificante, como señala Isaías (Is 45,8; 46,13). En toda la teología de la gracia se perfilarán estos dos aspectos ya presentes veladamente en el Antiguo Testamento: por un lado la benevolencia de Dios, o inclinación hacia el hombre; por otro lado, cierta transformación en el hombre como efecto de dicha inclinación divina.

(c) La sabiduría: la doctrina del Libro de la Sabiduría es el paso más perfecto en el terreno de la gracia dado en la Vieja Alianza. Mientras los Profetas sólo insinúan que Dios se da personalmente, el Libro de la Sabiduría lo dice claramente que Dios se comunica por un reflejo de su belleza (7,22-8,1); que el hombre participa de su naturaleza divina, de su inmortalidad (1,1-15; 2,23); que la sabiduría entra en el alma y la hace amable a Dios (9,10-12; 10,16).

2) El Nuevo Testamento

(a) Los Evangelios sinópticos. Cuando en los Sinópticos se hace referencia al Reino de Dios ya presente en el interior del hombre, corresponde en gran medida a esa realidad misteriosa que llamamos la gracia. Por eso el llamamiento o anuncio del Reino corresponde al llamamiento de los hombres a la "filiación divina", que se da precisamente por la gracia. De este modo, si bien el término *kharis* está ausente en Mateo y en Marcos y es raro en Lucas (sólo aparece ocho veces), la realidad que él expresa coincide con la idea de Reino interior. Es por ello que los Sinópticos insisten tanto en la conversión y las exigencias morales que plantea el llamamiento y anuncio del Reino de Dios, o Reino de los Cielos.

(b) San Juan. Así como la realidad contenida en el concepto de gracia en los Sinópticos se encontraba en la noción de Reino, en San Juan se halla en su particular concepción de la **Vida**. Jesús es la vida (Jn 1,4); Él la recibe del Padre (Jn 5,21.25) para darla a los hombres. Esta vida (como el Reino de los Sinópticos) tiene dos fases: un comienzo en el mundo presente, y una expansión total en el mundo venidero. Es considerada, en efecto, como una realidad presente: quien cree **tiene ya** la vida eterna (Jn 3,14; 6,47.53.54.56), y es **interior** al creyente. Corresponde en su totalidad a lo que llamamos la gracia.

Con otras fórmulas el mismo Juan expresa la misma realidad. Así, por ejemplo, **coinonia** (1 Jn 1,5-7), o sea, comunión con el Padre y su Hijo Jesucristo; **inmanencia de Dios en los fieles y de los fieles en Dios** (1 Jn 4,11 ss; 4,16): es el mismo punto de vista que resalta la alegoría de la vid y los sarmientos (Jn 15,1-15); **nacimiento "ex Deo"** (Jn 3,3-8): nacer de Dios o de lo alto, como resalta en la conversación entre Jesucristo y Nicodemo.

(c) San Pablo[1206]. En el pensamiento del Apóstol juegan un importante papel los conceptos claves de gracia y justificación.

En las **Cartas a los Corintios** ya en las mismas fórmulas de introducción y conclusión (1 Cor 1,3; 16,23; 2 Cor 1,2; 13,13) aparece *gracia* con el sentido de la actitud fundamental divina hacia los hombres que se expresa como bondad, benevolencia, amistad, paciencia y amor. Esa gracia nace y viene de Dios y a la vez "del Señor Jesucristo", como mediador. San Pablo constantemente fundamenta cristológicamente el concepto de la gracia: "Pues conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo: cómo por nosotros se hizo pobre, siendo rico, para que vosotros fuerais enriquecidos por su pobreza". La gracia divina aparece asimismo como reconciliación y santificación. Reconciliación, porque es Dios quien toma la iniciativa y no el hombre: "Dios es quien en Cristo estaba reconciliando consigo el mundo" (2 Cor 5,19). En segundo lugar, santificación, porque fruto de esa reconciliación y de la gracia es que el cristiano deviene una "criatura nueva" (2 Cor 5,17). Por último, para San Pablo un efecto peculiar de esta gracia es que los cristianos viven y actúan consecuentemente con su carácter de nueva creación, manifiestan la verdad de su fe con un testimonio vivo; esa gracia tiene también una

[1206] Cf. Bover, J.M., *Teología de San Pablo*, libro IX: Justificación y Gracia (cap. I: La justificación en San Pablo; Cap. II: La justificación en Rom 5,16-19; Cap. III: La justificación por la fe en la Epístola a los Gálatas; Cap. IV: Concepción estética de la gracia en las Epístolas de San Pablo; Cap. V: Carismas espirituales; Cap. VI: Los dones del Espíritu Santo), Ed. B.A.C., Madrid, 1967, pp. 642-758; Denis, P., *La Révélation de la grâce dans saint Paul et dans saint Jean*, Ed. de la Pensée Catholique, Lieja, 1948; Ganoczy, Alexandre, *De su plenitud todos hemos recibido. La doctrina de la gracia*, Herder, Barcelona 1991, pp. 67-102.

dimensión eclesial y misionera que se verifica especialmente en los carismas que son dados por el Espíritu divino "para el bien común" (1 Cor 12,7), aunque éstos sean inferiores a la gracia transformante; de ahí la exhortación paulina: "aspirad a los dones superiores" (1 Cor 12,31).

La **Carta a los Gálatas** subraya particularmente la gratuidad de la gracia, que precede todos los dones y todas las obras del hombre ni por las obras de la Ley: "Cuando aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia se dignó revelar a su Hijo en mí..." (1,15); "el hombre no se justifica por las obras de la Ley sino por la fe en Jesucristo" (2,16; 2,21). Esta gracia de Cristo concede la auténtica libertad cristiana, en contraposición con la Ley Antigua que ocasionalmente esclavizaba a sus súbditos: "nos liberó para que vivamos en libertad" (5,1); "para la libertad hemos sido llamados" (5,13).

La **Carta a los Romanos** está dominada por el tema de la "justicia de Dios" y su gratuidad. Los hombres son "justificados por virtud de su gracia mediante la redención realizada en Cristo Jesús" (3,24). La gracia obra una auténtica transformación en el hombre, oponiéndose de este modos dos estados diversos: el estado de pecado, adamítico, y el estado de gracia, de redención o crístico (5,12-21). Este nuevo estado es sólido y firme: "Hemos obtenido el acceso a esta gracia, en la que estamos firmes y gozosamente nos sentimos seguros en la esperanza de la gloria de Dios (5,2). La gracia es una participación en la Muerte y Resurrección de Cristo por la fe y el Bautismo (6,3-6), estableciéndose así una antítesis entre Adán/pecado/muerte y Cristo/gracia/vida.

(d) San Pedro. San Pedro es quien nos transmite la fórmula que la tradición ha recogido como la expresión más acabada sobre la gracia, a saber, **divinae consortes naturae**: "para que por estos os hagáis participantes de la divina naturaleza una vez escapados de la corrupción que reina en el mundo, nacida de la concupiscencia" (2 Pe 1,4)[1207]. Como indica J. Bonnetain, es ésta "de toda la Escritura la expresión más enérgica que esboza una definición de la gracia"[1208]. En el Nuevo Testamento el adjetivo *theios*, divino, es usado solamente por San Pedro en la primera epístola (1 Pe 3-4); en cambio, el sustantivo *tò theion*, lo divino, es usado por San Pablo en su discurso en el Aerópago para indicar a los griegos la verdadera Divinidad, el Ser Divino. El término *koinoonós* no indica simplemente una relación de intercambio o de comercio, sino una auténtica participación o comunión: *ser partícipe de una cosa junto a otro*. Esta participación no es algo puramente escatológico o futuro sino una realidad que comienza para el cristiano en esta vida, y exige como condición la fuga de la corrupción del mundo. Asimismo hay que notar que esta "participación" es para San Pedro un don gratuito.

2. LOS SANTOS PADRES

En los Santos Padres se conjugan dos corrientes complementarias, cada una de las cuales ha enfatizado uno de los dos aspectos de la gracia. Los Padres Griegos acentuaron el aspecto elevante y divinizante de la gracia. Los latinos, y especialmente San Agustín, destacaron más el aspecto sanante de la misma.

1) Los Padres Griegos[1209]

El tema de la gracia, por lo general, aparece en los Padres Orientales a propósito de sus exposiciones, catequesis, sermones y controversias sacramentales, cristológicas y trinitarias.

(a) En la doctrina sacramental. Los autores del siglo II consideraron la gracia bautismal en su doble aspecto como remisión de los pecados y como don del Espíritu Santo. El Bautismo, en efecto, produce una re-creación en el hombre. San Ireneo insiste particularmente en el segundo aspecto, el de

[1207] Cf. Sánchez Sorondo, M. *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, Bibliotheca Salmanticensis, Salamanca 1979, pp. 17-19.

[1208] Bonnetain, J., *Grâce*, en Dictionnaire de la Bible, Suppl., París, 1938, III, col 1103.

[1209] Cf. Gross, J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Gabalda, París, 1938.

la **regeneración** (*lavacrum regenerationis*)[1210]. Para Orígenes, la gracia bautismal es el fundamento de toda la vida espiritual. El desarrollo de la vida interior es el desenvolvimiento de esta gracia recibida en el primero de los Sacramentos. En su Comentario sobre San Juan afirma que la gracia bautismal consiste en la liberación de la servidumbre del demonio, en la remisión total de los pecados; el Espíritu Santo llena al que se convierte y un fuego divino destruye todo lo material y terreno[1211].

(b) En la doctrina cristológica. La gracia consiste en la divinización y el principio de esta divinización no es otro que la Encarnación. El esquema tradicional de la teología de los Santos Padres griegos estará configurado por un triple momento: 1º el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios; 2º esta imagen se degrada en la caída; 3º la imagen es restaurada en la redención llevada a cabo por el Verbo divino encarnándose. Es de notar en esta línea las profundas apreciaciones de San Atanasio quien insiste en que la imagen divina impresa en el hombre y deteriorada por el pecado sólo podía ser restaurada por quien es la Imagen Divina por excelencia, es decir, el Verbo divino[1212].

San Ireneo, por su parte, hará clásica la distinción entre imagen y semejanza: la imagen es el ser natural del hombre, cuerpo y alma racional, que no puede perderse por el pecado. La semejanza es la participación en la incorruptibilidad divina (es decir, la gracia), y se perdió por el pecado. Esta incorruptibilidad nos es devuelta por el Logos hecho hombre y por su Espíritu[1213].

Clemente de Alejandría será el primero en decir que el Logos nos deifica ("Teopoioon": hace-dioses).

Todos coinciden en identificar esta divinización más o menos claramente con la filiación adoptiva. Esta es la finalidad de la Encarnación: comunicar al hombre la filiación adoptiva de Dios. Claramente afirma Ireneo que el Verbo de Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera hijo de Dios: "El Verbo de Dios se hizo hombre y el Hijo de Dios hijo del hombre, para que el hombre entre en comunión con el Verbo de Dios y, recibiendo la adopción, se haga hijo de Dios"[1214].

(c) En la doctrina trinitaria. La realidad contenida en la doctrina de la gracia se expresa trinitariamente en la insistencia sobre la presencia y santificación del Espíritu Santo en todo cristiano. No se duda de la realidad y efecto santificador del Espíritu Santo en el cristiano; por el contrario, es de aquí que parten algunos de los Padres para probar la divinidad del mismo. Así por ejemplo San Gregorio de Nazianzo: "Si el Espíritu Santo no es adorable, ¿cómo me hace dios en el bautismo?"[1215].

2) San Agustín de Hipona[1216]

San Agustín debe a la influencia neoplatónica una profunda noción de la participación que dará envergadura particular a su teología de la gracia. Además, la experiencia personal de su miseria y conversión, los enfrentamientos con la herejía pelagiana, y otros avatares, lo llevaron a construir, por vez primera, una teología de la gracia desde el punto de vista del hombre caído y pecador, una teología de la necesidad, gratuidad y eficacia de la gracia. Podríamos sintetizar la doctrina agustiniana en los siguientes puntos:

El hombre caído es **esclavo** de la concupiscencia y del pecado, ha perdido la libertad o el poder de amar el bien y de cumplirlo[1217].

La gracia de Cristo le devuelve la libertad o amor al bien[1218]. La operación divina libera progresivamente al hombre de la concupiscencia carnal, para instaurar en él el reino de la caridad. Contra la delectación carnal le da la delectación vencedora, que es espiritual.

[1210] Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, V, 13, 3.

[1211] Orígenes, *Super Ioannis*, VI, 32.

[1212] San Atanasio, *De incarnatione Verbi*.

[1213] Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, III, 18, 1; IV, 38, 3-4; V, 8, 1.

[1214] Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, III, 19.

[1215] Gregorio de Nazianzo, *Oratio* 31.

[1216] Cf. Agostino Trapè, *S.Agostino: Introduzione alla dottrina della grazia*; Dos volúmenes: *I. Natura e grazia; II, Grazia e Libertà*, Città Nuova Ed., Roma 1987 y 1990.

[1217] San Agustín, *Epistola* 217,4,12.

La fe saludable, que es principio de justificación, también es un don de Dios. El hombre es impotente para hacer el acto de fe saludable sin la gracia preveniente de Dios, sin la iluminación interior y atracción de la voluntad con su consentimiento.

Por el bautismo el pecador es regenerado y se incorpora a Cristo y a su Iglesia, convirtiéndose en hijo de Dios y templo del Espíritu Santo. Por eso Agustín será el gran doctor del Cuerpo Místico, siendo el primero en hablar del Cristo total.

La justificación comprende el don increado del Espíritu Santo y el don creado de la caridad. San Agustín designa a veces con la palabra **gratia** al Espíritu mismo[1219], pero es más frecuente que signifique el efecto producido en nuestras almas, el don creado y la gratuidad de ese don: "La caridad que se dice derramarse en nuestros corazones no es la caridad con que él nos ama, sino la caridad con que nos hace amadores suyos. Como la justicia es aquella por cuyo don nos hacemos justos. Es la justicia de Dios que él no solo enseña por precepto de la ley, sino que la da por don de su Espíritu"[1220].

El hombre justificado tiene siempre necesidad del auxilio actual de Dios para ejecutar las obras saludables y perseverar en la justicia. El hombre justificado se parece a un **convaleciente**. Para no caer tiene que apoyarse en el auxilio de Dios.

El hombre justificado, por su cooperación a la gracia de Dios merece la vida eterna; sin embargo, la perseverancia es un don de Dios que sólo puede alcanzar por la oración.

La predestinación es el acto por el que Dios conoce y decreta *ab aeterno* la salvación de los que efectivamente se salvarán. Implica la presciencia y el designio divino. Es una elección que logra siempre su fin: la salvación. El número de los predestinados es fijo. San Agustín se inclina a pensar que éstos constituirán un número pequeño comparados con los que perecen.

3. EL MAGISTERIO

Debido a las controversias sobre la gracia que comenzaron ya en los primeros siglos, el Magisterio de la Iglesia ha considerado los aspectos fundamentales de la misma en numerosas ocasiones. Las más importantes son las declaraciones Conciliares en torno a la doctrina del pelagianismo, semipelagianismo, protestantismo y naturalismo.

1) El Concilio de Cartago[1221]

Si bien hay algunas declaraciones pertinentes a la gracia en el Concilio de Efeso, es el XVI Concilio de Cartago, reunido en el 418 bajo el pontificado de San Zósimo, el primero que encara propiamente el tema contra el error del pelagianismo. La doctrina del Concilio puede sintetizarse en tres afirmaciones centrales:

-La gracia de la justificación no consiste en la sola remisión de los pecados ya cometidos, sino que es además un auxilio, un *audiutorium* para no pecar más (canon 3).

-La gracia de Cristo que nos ayuda a no pecar no sólo da el conocimiento del bien que hacer y del mal que evitar, sino también el amor del bien y el poder de hacerlo (canon 4).

-La gracia de la justificación no da solamente más facilidad (facilius posse), sino que sin ella no podemos cumplir los mandamientos divinos (canon 5).

2) El Concilio de Orange[1222]

[1218] *Ad Simpl.*, 11,3.
[1219] *Sermo* 144.
[1220] *De spir. et lit.*, 32, 56; PL 44,237.
[1221] Cf. DS 222-230.
[1222] Cf. DS 370 ss.

El II Concilio Arausicano se reunió en el año 529, bajo el pontificado de **San Félix III** (526-530), en Orange, Galia, para condenar los sutiles errores del semipelagianismo. Sus declaraciones principales son las siguientes:

-Las causas de la necesidad de la gracia son el pecado original y el debilitamiento de la voluntad por el pecado (cánones 8 y 25).

-La función de la gracia antes de la justificación es la siguiente: antecede todo esfuerzo y de ella proceden la misma oración (canon 3), la buena voluntad y el deseo (canon 4), el *initium salutis* (canon 5), todo esfuerzo hacia la fe (canon 6), todo acto saludable (canon 7), toda preparación hacia la fe (cánones 8 y 12), todo merecimiento (canon 18).

-La función de la gracia en la justificación es reparar (canon 13), liberar (canon 14), dar la justicia de Cristo (canon 21).

-La función de la gracia después de la justificación es necesaria para obrar el bien (canon 9).

3) El Concilio de Trento[1223]

Después del pelagianismo la mayor controversia sobre la gracia y la justificación fue la que opuso a teólogos católicos y teólogos protestantes. El problema de la gracia fue, por eso, largamente debatido en el Concilio de Trento. La sesión VI del Concilio, publicada el 13 de enero de 1547, lleva como título "Decreto sobre la justificación", y constituye la síntesis católica más acaba sobre la doctrina magisterial de la gracia.

El Decreto se divide en tres partes: el paso de la infidelidad a la fe (cap. 1-9); la conservación y desenvolvimiento de la gracia recibida (cap. 10-13); la recuperación de la gracia perdida (cap. 14-15); a esto hay que agregarle un cuarto punto (cap. 16) destinado al mérito como fruto de la justificación.

Las principales afirmaciones tridentinas pueden sintetizarse de la manera que sigue:

-La justificación es obra divina. El hombre por sus solas fuerzas no puede salir del estado de pecado. El libre albedrío no está totalmente perdido sino atenuado. Dios en su misericordia envía a su Hijo para salvarnos (DS 1521-1522).

-Los justificados son los que se unen a Cristo (DS 1523).

-El hombre coopera a su justificación preparándose para recibirla estando dispuesto a aceptar la fe, a llevar una vida ordenada, etc. Pero es Dios quien actúa con la gracia preveniente incluso para esta preparación (DS 1525-1527).

-Naturaleza de la justificación (centro del decreto): la justificación no es sólo el perdón de los pecados sino también santificación y renovación del hombre interior; el hombre por la justificación se convierte de injusto en justo (DS 1528-1531).

-Las causas de la justificación son las siguientes: **final**: la gloria de Dios y de Cristo; **eficiente**: Dios misericordioso; **meritoria**: Cristo; **instrumental conjunta**: la Humanidad de Cristo; **instrumental separada**: el Bautismo; **formal**: la justicia de Dios, no aquella con la cual Él es justo (protestantes) sino aquella por la cual nos hace justos. Esta justicia puede ser distinta para nosotros porque Dios da su gracia de diferente manera a los hombres (DS 1528-1529).

-Las propiedades de la justificación:

Gratuidad: nada de aquello que precede a la justificación merece la gracia de la justificación (DS 1532).

Incertidumbre: la fe es certeza absoluta pero al mismo tiempo es oscura, por lo cual de nuestra justificación tenemos solamente una certeza moral (DS 1533-1534).

Desigualdad y perfectibilidad: la fe es perfectible. Las obras del hombre en gracia merecen un aumento de gracia (DS 1535).

[1223] DS 1515 ss.

Amisibilidad: se puede perder la justicia y no sólo por un pecado contra la fe, sino por cualquier otro pecado que se oponga gravemente a la ley de Dios. La reparación de los caídos se da mediante la confesión sacramental (DS 1544).

El mérito: las obras del hombre en gracia merecen un premio divino (DS 1545-1550).

4) Documentos posteriores

Las controversias no acabaron con el Concilio de Trento y muchos autores posteriores renovaron los errores de Lutero o del mismo Pelagio. Por esto el Magisterio post-tridentino continuó recordando la doctrina de la gracia en diversos documentos. Los más importantes son:

La Bula *Ex omnibus afflitionibus*, de San Pío V, en el año 1567 contra Bayo[1224].

La Bula *Provisionis nostrae*, del Papa Gregorio XIII, promulgada en el año 1580, contra el mismo autor.

La Bula *Cum occasione*, de Inocencio X, que condenaba en el año 1653 algunos errores de Jansenio[1225]

La Bula *Unigenitus*, del Papa Clemente XI, promulgada en 1713 contra los errores de Quesnel[1226].

La Constitución Apostólica *Auctorem fidei*, del año 1794 contra las proposiciones del Sínodo de Pistoya[1227].

5) El Catecismo de la Iglesia Católica

En la síntesis general de la doctrina de la Iglesia, el Catecismo dedica un artículo a la "Gracia y Justificación"[1228]. El tema es tratado en cuatro puntos: la justificación, la gracia, el mérito y la santidad cristiana.

II. ERRORES EN TORNO A LA GRACIA

La gracia es un misterio donde se conjugan la intervención divina sobre nuestra voluntad y la acción del hombre. Tratar de armonizar ambas acciones ha sido la gran dificultad de los teólogos de todos los tiempos, porque afirmar la gratuidad parece destruir la libertad; pero afirmar la libertad no parece dejar lugar a la acción divina. Todos los errores consisten en unilateralizar alguno de los dos aspectos. Han exaltado la libertad el pelagianismo, el semipelagianismo, el voluntarismo y los inmanentismos contemporáneos (teología política, teología de la liberación y otros). Han subrayado solamente la gracia el agustinismo estricto, las corrientes predestinacionistas, Lutero, Bayo, Jansenio y sus seguidores.

1. EL PELAGIANISMO[1229]

Pelagio representa la perenne tentación del **naturalismo**, la pretensión de salvarse mediante las fuerzas personales, sin intervención divina. Su núcleo es una especie de voluntarismo práctico que afirma la salvación procedente de las obras propias.

Pelagio fue un monje nacido en Gran Bretaña a fines del siglo IV, probablemente de origen irlandés, instalado en Roma con fama de gran asceta y buen director de conciencias. Se formó con la

[1224] Cf. DS 1901-1980.

[1225] Cf. DS 2001-2005.

[1226] Cf. DS 2401-2501.

[1227] Cf. DS 2616-2626.

[1228] Catecismo de la Iglesia Católica, nnº 1987-2029.

[1229] Cf. las voces *Pélage et Pélagianisme*, en: Dict. de Spiritualité, T. XII, col. 2889-2942. Galli, A., *Il tratatto teologico della grazia in San Tommaso e nella storia*, en: "Sacra Doctrina" 2-4 (1987), 325-327.

lectura de los padres griegos, particularmente con Orígenes. De espíritu exaltado, adquirió pronto cierta influencia y compuso obras, especialmente un comentario a San Pablo, en donde expresaba su doctrina. Elaboró un sistema coherente y homogéneo, especialmente en cuanto se refiere al concepto de libertad y sus relaciones con el pecado original y con la gracia. De esto tomaron conciencia inmediatamente los pensadores cristianos más preclaros de entonces como fueron San Jerónimo, San Agustín, San Paulino de Nola, Orosio, quienes denunciaron prontamente el nuevo error individuando a sus portadores (Rufino el Sirio, Celestio, Pelagio, Juliano de Eclana.

El centro del pensamiento pelagiano está constituido por un concepto radical de libertad entendida como una propiedad absoluta que no admite ningún limite o atenuación: la plantea como pura indiferencia, por lo cual todo aquello que la inclinase hacia una u otra parte, hacia el bien o el mal, la destruiría. En tal sentido, no admite ninguna intervención exterior y, por lo tanto, pensar en un auxilio de la gracia significaría para él hacer depender la salvación de una decisión arbitraria de Dios. El verdadero don o gracia que Dios ha hecho al hombre consiste sola y exclusivamente en esta libertad y junto con ella, la capacidad de distinguir el bien del mal[1230].

Particularmente inconciliables con este concepto de libertad aparecen la idea del **pecado original** (o sea, un pecado que inclina la voluntad hacia el mal pero que, sin embargo, está presente en el hombre sin su culpa personal), y la idea de una **gracia que precede** la voluntad conduciéndola hacia el bien. Tanto la culpa de Adán como la Redención de Cristo no son vistas ya desde el plano de la eficiencia sino en el de la ejemplaridad.

Según San Agustín, el pensamiento de Pelagio sobre la gracia se desarrolló en tres momentos o etapas.

Primero, comenzó negando que la gracia fuese necesaria para merecer la vida eterna. Lo que el hombre tiene necesidad de recibir de Dios es la misma facultad de querer libremente, es decir, el ***posse***, el poder; en cambio, el querer, ***velle***, y la acción libre que se deriva de ella, el ***esse***, dependen exclusivamente de la libre iniciativa del hombre. Con el término gracia, pues, solamente se debe entender el libre albedrío, o bien a lo sumo, los dones exteriores, como visiones, inspiraciones y ejemplos[1231].

En un segundo momento Pelagio admitió que con la palabra gracia se debe entender no solo el libre albedrío sino también la revelación y la predicación del Evangelio.

Finalmente, bajo la presión de las objeciones y tras la condenación de Celestio, llegó a admitir también cierta gracia interna relativa especialmente al intelecto que nos da un obrar más expedito: ***ad facilius agendum*[1232].**

Concluyendo, según los pelagianos, el hombre o es justo con sus solas fuerzas o no lo es de ningún modo. En efecto, cada uno nace íntegro como Adán antes del pecado. Por eso, podemos observar por nuestra cuenta toda la ley y evitar todos los pecados.

La doctrina pelagiana fue condenada repetida en los Concilios de Cartago[1233], Éfeso[1234], Trento[1235] y el Vaticano I[1236].

2. EL SEMIPELAGIANISMO

[1230] "Queriendo Dios dotar a la creatura racional de la capacidad del libre albedrío y de cumplir voluntariamente el bien, dando al hombre la posibilidad de volverse hacia una y otra parte, hizo que esta facultad fuese de su propiedad, de modo tal que, capaz del bien y del mal, pudiese hacer naturalmente lo uno y lo otro y volver la voluntad hacia lo uno y lo otro. Nosotros podemos elegir, rehusar, aprobar, rechazar" (Pelagio, *Epist. ad Demetriadem*, 2, PL 33, 1100-1101).

[1231] Cf. San Agustín, *De gratia Christi*, IV, 5.

[1232] Cf. Bohlin, T., *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Uppsala, 1957.

[1233] Cf. DS 222-230.

[1234] Cf. Dz (3ª edición, sólo en español) 126

[1235] Cf. DS 1552-1553

[1236] Cf. DS 3010.

El semipelagianismo (término acuñado recién en el siglo XVI) es el fruto del retroceso ante el ataque de la ortodoxia teológica y del Concilio de Cartago. La discusión tuvo su centro propulsor en el monasterio de San Víctor de Marsella (de ahí que también se los llame *marselleses* o *galos*) y sus principales personajes fueron Casiano, San Vicente de Lerins y Fausto de Rietz; estos fueron llamados "semipelagianos" por cuanto estaban dominados por la preocupación de salvar la libertad humana al tiempo que no veían como hacerlo sin limitar la eficacia de la intervención divina.

San Agustín había expuesto su doctrina en *De gratia et libero arbitrio* y *De correptione et gratia*, encontrando mucha oposición en la Galia, entre los antedichos personajes, relevantes en la vida monástica de entonces. En el 430 Agustín muere en plena controversia. Al mismo tiempo un laico galo, **San Prospero de Aquitania** se hace eco de las enseñanza agustinianas, logrando, en 431, que el Papa Celestino escriba una carta a los Obispos de las Galias alabándola. En el 433 es nombrado abad de Lerins, **Fausto de Rietz**, quien ha de considerarse el verdadero fundador del semipelagianismo. A éste se opondrá duramente **San Fulgencio de Ruspe**, marcando la línea del agustinismo estricto, y **San Cesáreo de Arlés**, quien esbozará la gran solución preparando las declaraciones del Concilio Arausicano.

Los semipelagianos, a diferencia de los pelagianos, además de aceptar las definiciones Cartagineses sobre el pecado original y sobre la necesidad del Bautismo, admitían también la necesidad de la gracia sobrenatural merecida por Cristo para santificar la actividad humana y para merecer la vida eterna. Pero al mismo tiempo pensaban que algunas tesis del Obispo de Hipona sobre la eficacia de la gracia y la predestinación podían comprometer la libertad y propugnar cierto determinismo teológico. De ahí que la controversia se concentrara sobre esos dos vértices: la gracia y la predestinación.

El núcleo de la discusión consistía en saber si es nuestra buena acción la que atrae la intervención salvífica de la gracia divina o si por el contrario, como afirmaba San Agustín, es la gracia divina la que suscita la buena acción. Los semipelagianos suponían que esta segunda posición comprometía la libertad y vanificaba todo esfuerzo personal en orden a la santidad; tanto la salvación como la condenación dependerían de una predestinación divina absolutamente independiente de la voluntad humana.

Forzados por el concepto de libertad de Pelagio (perfecta indiferencia y equilibrio entre el bien y el mal) y preocupados con razón en sustraer la perdición humana a la intervención divina, creían una lógica consecuencia el atribuir la condenación y la salvación a la definitiva decisión de la libertad humana. Se diferenciaban, sin embargo, de los pelagianos en que solamente sostenían que el hombre **puede prepararse** a la gracia con sus buenas obras, y de este modo **merecer la primera gracia**, que dejaría así de ser gratuita; asimismo la **última gracia** tampoco sería gratuita sino que sería dependiente y merecida por las obras hechas en gracia durante nuestra vida.

Las principales tesis del semipelagianismo fueron condenadas en el II Concilio de Orange.

3. LUTERO

En Lutero convergen dos corrientes teológicas diversas: por un lado el influjo del **nominalismo** que le lega el profundo voluntarismo que le llevará a afirmar que Dios de derecho puede justificar al impío sin la gracia santificante y aunque de hecho sea la caridad la que excluya el pecado, Dios podría disponer lo contrario; por otro lado el **predestinacionismo** que se remonta a Gottschalk, en el siglo IX, condenado en el Concilio de **Quiersy** (año 853)[1237], quien sostenía que la gracia se requiere para obrar bien, y en tal sentido los que no están predestinados a la vida eterna, necesariamente pecan. No es extraño, por tanto, que Lutero afirme la predestinación de los condenados al mal.

Martín Lutero en su obra ***De servo arbitrio***[1238], publicada el año 1521, negaba la existencia de la libertad humana, aunque a tal radical postura no llegó ni de golpe, ni sin antecedentes. Ya León X, antes de la aparición del libro, había condenado la doctrina en el artículo 36 de la Bula *Exsurge*

[1237] Cf. DS 621-622.

[1238] Cf. *Luthers Werke* 18, Weimar 1908, 551-786.

Domine, del año 1520, la afirmación que decía que "el libre albedrío, después del pecado, es cosa de mero nombre; y mientras hace lo que está de su parte, peca mortalmente"[1239]. La enseñanza del monje alemán insiste esencialmente en que resulta insostenible afirmar que el libre albedrío o libertad pueda obrar bien alguno sin la gracia. Por el contrario, bajo el efecto de la gracia el hombre sólo puede obrar bien, no teniendo entonces libertad para obrar mal. Esto lo explicaba con el ejemplo del jumento: "la libertad humana, situada entre Dios y Satanás, se asemeja a un jumento. Cuando Dios hace de jinete, va donde Dios quiere que vaya..., cuando el jinete es Satanás, va donde éste pretende. No está en sus manos ni siquiera elegir a uno de estos dos jinetes, sino que ellos luchan entre sí para apoderarse del alma y poseerla"[1240].

Esta acción de Dios en el hombre, sin embargo, no debe entenderse como algo intrínseco al mismo. Toda la salvación es obra exclusiva de Dios a tal punto que jamás llega a ser una cualidad intrínseca del salvado, sino que es una inclinación divina de benevolencia y misericordia hacia los que predestina, por la cual Dios, aun dejándolos pecadores y miserables, los considera justos. Lutero jamás superará este extrinsecísmo de la gracia. Por eso la fe fiducial exigida como auténtica virtud cristiana no implica un empeño moral sino un sentimiento exterior de confianza y entrega a Dios.

La única libertad que admite Lutero en el hombre es la libertad de elección en cuanto a las realidades terrenas, económicas y sociales, porque son cosas inferiores al hombre. En cambio, para el orden moral, superior al hombre, éste carece de libertad. No todos los protestantes siguieron y siguen rigurosamente la teoría de Lutero; así, mientras **Calvino** se identifica plenamente con ella[1241], **Melanchton**, en cambio, se aparta de la misma y la **Confessio Augustana**, en su artículo 18 habla de modo ambiguo.

La refutación de las tesis luteranas se realizó en el "Decreto sobre la Justificación", del **Concilio de Trento**, en la **sesión VI**, del 13 de enero de 1547.

4. MIGUEL DU BAY

Miguel du Bay, o Bayo, fue Canciller de la Universidad de Lovaina, y aunque pretendió apartarse de los protestantes, quedó marcado por sus errores. Consideraba a los reformadores como peores que los maniqueos, en cuanto, y tal vez no yerre en ello, admitiendo no dos dioses, sino solo un Dios bueno, atribuyen a Él tanto las acciones buenas como las malas de los hombres.

La posición de Bayo es una posición en la que se pasa de un optimismo exagerado a un pesimismo recalcitrante. En efecto, Bayo concibe al hombre en un triple momento:

Antes de la caída original el hombre estaba ordenado por su misma naturaleza al plano sobrenatural, es decir, a la visión beatífica. Por tanto, todos los dones concedidos por Dios a los primeros padres eran *debidos* a la naturaleza humana y se llaman "gracia" en un sentido lato.

Después del pecado la naturaleza humana queda completamente corrompida, prueba de lo cual es la concupiscencia (que él como Lutero identifica con el pecado original) entendida como una inclinación irresistible hacia el pecado; en tal estado, el libre albedrío solamente puede pecar, incapaz físicamente de todo bien.

Finalmente, tras la redención el don de la caridad y del Espíritu Santo es una gracia que da fuerza para vencer la concupiscencia; pero gracia sanante y no elevante ya que el hombre está naturalmente ordenado a lo sobrenatural.

El Papa San Pío V condenó globalmente 79 proposiciones de Bayo en la bula *Ex omnibus afflictionibus*, de 1567. El documento fue confirmado y promulgado en 1580 por Gregorio XIII, que adjuntó la bula *Provisionis nostrae*.

5. JANSENIO, QUESNEL Y EL SÍNODO PISTORIENSE

[1239] DS 1486.

[1240] Cf. *Luthers Werke*, 18, op. cit., 635.

[1241] Cf. el *Catecismo* de Calvino publicado en 1538: *Corpus Reformatorum* 33, 326.

Cornelio Jansenio (1585-1638), un tiempo profesor de la universidad de Lovaina y luego obispo de Ypres, renovó los errores de Bayo. Sus enseñanzas se encuentran en su obra póstuma: *Augustinus, seu doctrina S.Agustini de humanae naturae sanitatae, aegritudine, medicina, adversus Pelagianos et Massilienses*, publicada en 1640 y que influyó durante todo un siglo en la teología de la gracia.

La libertad del hombre caído siempre actúa obligada por una **necesidad** que él llama **delectatio victrix**: si no actúa bajo el auxilio de la gracia, peca necesariamente forzada por la "delectatio victrix" de la concupiscencia; si actúa, en cambio, bajo el influjo de la gracia, no puede oponerse a ella, obligada físicamente por la "delectatio victrix" de la gracia, lo cual no obsta al mérito o demérito de la acción realizada, ya que en las condiciones de naturaleza caída, para merecer o no, basta la libertad de coacción. Se ve pues que Jansenio no admite la posibilidad de que el hombre caído (infiel o bautizado) realice actos moralmente buenos en el orden natural. O todo es pecado y demérito bajo el influjo ineludible de la "delectatio victrix", el amor de concupiscencia, o todo es santo y meritorio bajo el influjo también ineludible de la "delectatio victrix" que lleva consigo el amor de Dios o gracia.

Esta obra de Jansenio fue condenada por **Urbano VIII** apenas se publicó, e **Inocencio X** en 1653 condenó como heréticas cinco proposiciones de Jansenio, a saber: 1) algunos mandamientos son imposibles para los justos según las fuerzas presentes que tienen; 2) a la gracia interior no se puede resistir; 3) para el mérito y el demérito no se requiere la libertad de necesidad sino solo de coacción; 4) los semipelagianos admitían la necesidad de la gracia preveniente interior; 5) Cristo no murió por todos.

Pascasio Quesnel, parisino, sucedió a Antonio Arnauld en 1694 como cabeza del jansenismo. Rechazó la doctrina de Jansenio sobre las dos "delectationes victrices", afirmando seguidamente que la gracia interior no es otra cosa que el Autor de la misma, o sea, Dios omnipotente actuando de modo irresistible para suscitar en el hombre actos saludables. El hombre caído que carece de esta intervención, como enseñaron Bayo y Jansenio, peca siempre y en todo.

La Bula *Unigenitus*, del Papa Clemente XI, condenó en 1713 los errores de Quesnel expresados en 101 proposiciones[1242].

Finalmente, entre los avatares del jansenismo ha de señalarse el Sínodo de obispos jansenistas convocado en Pistoya (Toscana-Italia) entre el 18 y el 28 de setiembre de 1786, que renovó los errores de Bayo y Jansenio. Pio VI, en la Constitución Apostólica *Auctorem fidei*, de 1794, condenó 85 proposiciones pistorienses[1243].

6. HENRI DE LUBAC

Ya en nuestro siglo, las controversias sobre la gracia (es decir, sobre la relación entre la naturaleza y lo sobrenatural) fueron retomadas por Henri de Lubac en una obra publicada en 1946 con el titulo: *Surnaturel*[1244], donde afirmaba en práctica que el orden sobrenatural es exigido necesariamente por el orden natural. En este sentido, el orden sobrenatural deja de ser gratuito; y excluida la gratuidad del orden sobrenatural, la naturaleza, por el mero hecho de existir, se identificaría con lo sobrenatural. Es el error del gnosticismo[1245].

De Lubac cree poder demostrar que los Santos Padres, lo mismo que los teólogos medievales, han defendido la doctrina según la cual la visión de Dios es connatural al hombre, por el simple hecho de que éste es un ser dotado de espíritu: el hombre desea ver a Dios con un deseo natural (desiderium naturale); la visión de Dios es algo tan natural al hombre que éste no puede alcanzar su perfección final sino a condición de que se le permita ver directamente a Dios. Más aún, Dios no hubiese podido

[1242] Cf. DS 2401 ss.

[1243] Cf. DS 2616 ss.

[1244] De Lubac, H., *Surnaturel, Etudes historiques*, Éd. Seuil, Paris, 1946.

[1245] El P. Meinvielle llega a afirmar que De Lubac es, con este libro, el autor más representativo de la corriente "evidentemente gnóstica", (Meinvielle, Julio, *De la Cábala al Progresismo*, Ed. Calchaquí, Salta 1970).

señalar al hombre una finalidad inferior, una finalidad puramente intrahumana, ya que la visión de la Verdad y del Amor en persona es connatural al espíritu. De Lubac afirma la correspondencia de su pensamiento con la doctrina del "existencial sobrenatural permanente, pre-ordenado a la gracia" de Karl Rahner[1246].

La posición de De Lubac, por ello, conduce a un idealismo antropocéntrico, o a un monismo cósmico; como consecuencias de esta doctrina pueden enumerarse: 1º La confusión de los ordenes natural y sobrenatural; 2º La negación de la doctrina tradicional de la gracia, porque la gracia consistiría, en definitiva, en la naturaleza que nos da Dios al crearnos; 3º La atribución de necesidad y obligación en Dios.

Muchos ven una alusión a la doctrina de De Lubac en las palabras que Pío XII escribía en 1950, en la Encíclica ***Humani Generis***: "Otros desvirtúan el concepto de *gratuidad* del orden sobrenatural, cuando opinan que Dios no puede crear seres intelectuales sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica"[1247].

7. KARL RAHNER

Rahner elabora su doctrina de la gracia partiendo del prejuicio que se encuentra en la base de todo su pensamiento: el rechazo de las nociones tradicionales de causa y efecto, acto y potencia, sustancia y accidente, etc. El lenguaje tradicional es considerado por él como "extrinsecista", acusando a la concepción tradicional de ser una doctrina en la cual "la gracia aparece como una simple **superestructura**... impuesta a la naturaleza por una libre disposición de Dios"[1248].

Para Rahner, crear un ser personal y llamarlo a la finalidad sobrenatural es la misma cosa. Por eso, para Rahner, "el hombre es el evento de la **autocomunicación absoluta** de Dios"[1249]. Para la teología clásica tal afirmación sólo es aplicable al Verbo divino.

El error fundamental de Rahner es la concepción de la tendencia hacia la unión hipostática (que el pone en toda la humanidad) y también a la gracia, sobre el molde del deseo natural. Como De Lubac, carece de una adecuada distinción entre el orden natural y el sobrenatural. Para él, la naturaleza incluye objetivamente en su esencia lo sobrenatural como un fin intrínseco y necesario; la **"capacidad de Dios"** es lo **existencial central y permanente** del hombre[1250].

Para Rahner, pues, el núcleo más íntimo de la naturaleza del hombre es "lo existencial sobrenatural", o sea, la capacidad para recibir la gracia. Según él, el hombre **no puede tener verdadera experiencia** de sí mismo sino en cuanto ordenado interiormente, y de modo absoluto a lo sobrenatural[1251]. En esta concepción, la gracia se dará en todo hombre, porque es parte de su naturaleza, es más, es el constitutivo más íntimo[1252].

[1246] De Lubac, *Le Mystère du Surnaturel*, Aubier, Paris 1965, p.82, nota 4.

[1247] Cf. DS. 2318/3891.

[1248] Rahner, K., *Rapporto fra natura e grazia. Saggi di antropologia sopranaturale*, Paoline, Roma, 1965, p. 45.

[1249] Cf. Rahner, K., *Curso fundamental sobre la Fe*, Herder, Barcelona, 1984, p. 147.

[1250] "La capacidad para el Dios del amor personal, que se da a sí mismo, es lo existencial central y permanente del hombre en su concreta realidad... (Esto es) lo existencial sobrenatural permanente, previamente ordenado a la gracia" (Rahner, K., *Rapporto fra natura e grazia*, op. cit., p. 68 y nota).

[1251] Ibid., p. 72.

[1252] "Siempre el hombre vive conscientemente, aun si él no lo 'sabe' y no lo cree, o sea, aun si no lo puede hacer objeto particular de su saber mediante reflexión introspectiva, ante el Dios Trino de la vida eterna" (Rahner, K., *Natura e Grazia*, en *Saggi di antropologia sopranaturale*, Paoline, 1969, p. 109).

III. LA GRACIA EN LA ECONOMIA DE LA SALVACION[1253]

Para encuadrar debidamente las cuestiones de la naturaleza y necesidad de la gracia, es oportuno delimitar primeramente la relación de la gracia con la inhabitación trinitaria y con la gracia capital de Jesucristo.

1. LA GRACIA Y LA INHABITACIÓN TRINITARIA

Dios ha creado a la creatura racional para darle un verdadero consorcio con la divinidad; para hacerla accesible a las divinas Personas elevándola al mismo nivel de Dios. De esta elevación, Santo Tomás menciona dos series diversas de misterios sobrenaturales: por un lado la **Encarnación** (suma elevación) y la **visión beatífica**; por otro, el misterio de la **gracia** y de la **inhabitación de la Santísima Trinidad** en el alma viadora.

Podemos decir que esta es la finalidad de la elevación de la creatura racional al plano sobrenatural: la habitación de la Santísima Trinidad en el alma: incoativamente en la gracia y perfectivamente en la visión beatífica. Esta es la permanente promesa de la Escritura[1254].

Esta venida e inhabitación se conoce bajo el nombre de "misiones divinas": el Hijo y el Espíritu Santo son enviados a la creatura racional, el Padre se da a Sí mismo: toda la Trinidad habita así en el hombre. Tal es la interpretación teológica de las palabras de Jesucristo: "si alguno me ama... mi Padre le amará y vendremos a él y en él haremos mansión" (Jn 14,23); "cuando viniere el Paráclito que Yo os enviaré" (Jn 15,26). Ahora bien, tal presencia especial se da **por la gracia**: "Se dice que Dios está en alguna cosa de un doble modo. Ante todo, como causa agente: así está en todas las cosas creadas por Él. En segundo lugar, como el objeto de la operación está en el operante: lo cual es propio de las operaciones del alma, en cuanto que lo conocido está en el cognoscente y lo deseado en el deseante. De este segundo modo, es como se encuentra especialmente Dios en la creatura racional que lo conoce y ama en acto o de modo habitual. Y como esto lo alcanza la creatura racional por la gracia, se dice que Dios está en los santos por la gracia"[1255].

San Juan expresa este misterio con los términos ***dar***[1256] y ***enviar***[1257]. ¿En qué sentido se dice que las Divinas Personas se nos dan o vienen al alma? Santo Tomás responde que habitualmente se dice "dar" algo cuando se quiere que ese "algo" se "tenga" o "posea": "Si se envía algo es para que esté en alguna parte, y si se da, es para que se tenga"[1258]. Ahora bien, "no se dice que tenemos sino aquello de lo cual libremente podemos **usar** y **disfrutar**"[1259]. Por tanto, las divinas Personas nos son dadas para que las poseamos y disfrutemos (uti et frui) de ellas. Y con tal fin recibimos la gracia: este don creado perfecciona a la creatura racional para que pueda poseer las Personas divinas: "la gracia santificante

---

[1253] Bibliografia general sobre la teología de la gracia: Baumgartner, Ch., *La gracia de Cristo*, Herder, Barcelona 1982; Billot, Ludovico, *De Gratia Christi et libero hominis arbitrio*,Romae, Ex officina Polygraphica Editrice, 1908 (Commentarius in Primam Secundae qq.109-111; Galli, Alberto, *Il Trattato teologico della grazia in San Tommaso e nella storia*, en: Sacra Doctrina 3-4 (1987) (Número único); Matthijs, M. OP, *Quomodo anima humana sit "naturaliter capax gratiae" secundum doctrinam S.Thomae*, en: Angelicum 14 (1937) 174-193; Muñiz, F., *Introducción y Notas al Tratado de la Gracia en la Suma Teológica*, B.A.C., Madrid, 1955, t. VI; Rahner, K., *Rapporto tra natura e grazia*, en: Saggi di antropologia sopranaturale, Paoline, 1969; Rahner, K., *La grazia come libertà. Brevi saggi teologici*, Roma, 1970; Rondet, H., *La gracia de Cristo*, Ed. Estela, Barcelona, 1966; Scheeben, M. J., *Las maravillas de la gracia divina*, Desclée de Brouwer, Bs.As., 1944; Scheeben, M. J., *Naturaleza y Gracia*, Herder, Barcelona, 1969; Javier Ibáñez-Fernando Mendoza, *Dios Santificador: I. La gracia*, Palabra, Madrid 1983; Sánchez Sorondo, M., *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, Bibliotheca Salmanticensis, Salamanca 1979; Rodríguez, Victorino, *Estudios de antropología teológica*, Speiro, Madrid 1991.

[1254] Ex. 25,8: "Hazme un santuario para que habite en medio de ellos"; Dt. 4,7: "¿Qué nación hay tan grande que tenga los dioses tan cercanos a sí como lo está Yahvéh...?", etc.

[1255] I, 8, 3.

[1256] Jn 14,16: "Et ego rogabo Patrem, et alium paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum".

[1257] "...El Paráclito que Yo os enviaré" (Jn 15,26).

[1258] Cf. I, 43, 2.

[1259] I, 43, 3.

dispone al alma para **tener a la Persona divina**"[1260]; "por el don de la gracia santificante la creatura racional **es perfeccionada** no sólo para **usar** libremente de aquel don creado, sino **para gozar de la misma Persona divina**"[1261]. Esto significa que la **posesión** de las Personas divinas se da para el gozo imperfecto (***ad fructum imperfectum***), como indica Santo Tomás en el Comentario a las Sentencias: "La Persona divina no puede ser poseída por nosotros sino o bien para ser gozada de modo perfecto (ad fructum perfectum) que es como se posee por el don de la gloria; o bien según un gozo imperfecto, que es como se posee por el don de la gracia santificante; o mejor dicho como aquello por lo cual nos unimos a lo deleitable, en cuanto las mismas Personas divinas dejan en nuestras almas, por cierto sello de sí, algunos dones por los cuales formalmente gozamos, a saber, el amor y la sabiduría..."[1262].

O también, en la Suma Teológica: "No se dice que tenemos sino aquello de lo que podemos usar y disfrutar, y sólo por la gracia santificante tenemos la potestad de disfrutar de la Persona divina. En el mismo don de la gracia santificante se posee al Espíritu Santo y habita en el hombre"[1263].

De este modo se conjugan gracia y presencia trinitaria, o bien, dicho de otro modo, "don creado" y "don increado". No se trata de una sucesión temporal, sino de una prioridad de naturaleza. Aunque, en realidad, puede establecerse una prioridad mutua dentro de una línea diferente de causalidad:

-Desde el punto de vista del **sujeto** que recibe las divinas Personas se dice que la gracia santificante dispone al alma para recibir la Persona divina (disponit animam ad habendam divinam Personam).

-Desde el punto de vista de la **causa eficiente**, hemos de decir que el don de la gracia viene del Espíritu Santo que lo produce: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum*, la caridad de Dios ha sido difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo[1264].

Así, el término de San Pedro *"consortium divinae naturae"*, participación de la naturaleza divina, es entendido en su doble vertiente: como "consortium formale", participación formal, (participación en la naturaleza divina por una similitud sobrenatural creada) y "consortium terminativum", participación terminativa, (posesión real de Dios Trino mismo); la gracia santificante (consortium formale) prepara para el segundo[1265].

2. LA GRACIA DEL CRISTIANO Y LA GRACIA DE CRISTO

Al mismo tiempo que señalamos el origen trinitario y la finalidad última de la gracia, no hemos de olvidar que la gracia de la que hablamos es la "gracia derivada de Cristo", de su muerte y resurrección, y que nos llega a través de sus sacramentos.

En el tratado de la ley nueva anunciaba Santo Tomás esta derivación de la gracia del cristiano a partir de la gracia de Cristo: "Los hombres consiguen esta gracia por el Hijo de Dios hecho hombre, cuya humanidad se llenó primero de gracia, y a continuación se derivó a nosotros. Por eso se dice en Jn 1,14: *Y el Verbo se hizo carne*; y más adelante agrega: *pleno de gracia y de verdad*, y más abajo (v.16): *De su plenitud todos hemos recibido, gracia sobre gracia*. Por lo que se agrega (v.17) que *la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo*"[1266].

Cristo posee la gracia y la posee en plenitud. Se distingue una triple gracia en Cristo: la gracia de unión que no es otra cosa que la misma unión hipostática, la gracia que le compete como hombre singular y la gracia capital. De ahí la plenitud absoluta: la **unión** es el mismo ser personal (ipsum esse personale) que es dado por Dios gratuitamente a la naturaleza humana en la Persona del Verbo, el cual es ciertamente el término de la asunción[1267] y como tal es evidentemente infinito; la **gracia habitual** individual es efecto consecuente de la unión hipostática, plena en cuanto de tal unión hace redundar en

[1260] I, 43, 3 ad 2.
[1261] I, 43, 3 ad 1.
[1262] I Sent., d.14, q.2, a.2 ad 2.
[1263] I, 43, 3.
[1264] Rom 5,5; I, 43, 3 ad 2.
[1265] Cf. Ch. Baumgartner, *La gracia de Cristo*, Herder, Barcelona l982, pp. 126-130.
[1266] I-II, 108, 1.
[1267] Cf. II, 6, 6.

el alma de Cristo lo que Tomás llama la "divinización por participación" necesaria para que la santidad del alma de Cristo corresponda dignamente a la santidad del Verbo que la asume[1268]; la **gracia capital**, en cuanto Cristo tiene en el orden espiritual la misma función que la cabeza en el orden orgánico; y en este sentido su gracia es la primera y más alta, ya que es a partir de él que se derrama a todos los hombres, según aquello de San Juan, "de su plenitud todos hemos recibido" (Jn 1,16)[1269]. Es por esto que Santo Tomás para significar la dependencia y causalidad de la gracia de Cristo sobre la gracia del cristiano designará aquella como **origen fontal**[1270] o **causa original**[1271].

Cristo es así fuente de todas las gracias: "Los otros hombres tienen particularmente algunas gracias: pero Cristo, como cabeza de todos, tiene la perfección de todas las gracias. Por tanto, en lo que se refiere a los demás, uno es legislador, otro sacerdote, otro rey; pero todo esto concurre en Cristo como en la **fuente de todas las gracias**"[1272].

La mejor expresión de este pensamiento se plasma en la formulación que alcanza en el *Compedium Theologiae*: "En las cosas que son colmadas con alguna bondad o perfección es más pleno aquello que redunda en otros, así como luce más plenamente lo que puede iluminar a otros. Como Cristo Hombre obtuvo la suma plenitud de gracia en cuanto Unigénito del Padre, consecuentemente de él redundó a los demás, de tal modo que **el Hijo de Dios hecho hombre, hiciera a los hombres dioses e hijos de Dios** (*ita quod Filius Dei factus homo, homines faceret deos et filios Dei*), como dice el Apóstol a los Gálatas 4,4: *Envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a aquellos que estaban bajo la ley, para que recibiéramos la adopción de los hijos*"[1273].

IV. NECESIDAD DE LA GRACIA[1274]

Al hablar de la necesidad de la gracia no entendemos tratar de una necesidad intrínseca y absoluta sino de una necesidad por parte del fin, es decir: si la gracia es necesaria **para** conocer la verdad, **para** amar a Dios, etc.

Este planteamiento nos exige delimitar algunos conceptos previos. Se trata de la necesidad para el hombre. Ahora bien, la naturaleza humana puede ser considerada en diversas situaciones históricas. Tenemos la naturaleza tal como se encontraba antes del pecado original (estado de naturaleza íntegra); tal como quedó después del pecado (estado de naturaleza caída) y tal como se halla al recibir –mediante los sacramentos– la redención de Cristo (estado de naturaleza redimida). Cabría añadir una consideración hipotética pero útil a veces, en que se analiza a la naturaleza prescindiendo de la elevación original y de la caída en el pecado; es el llamado "estado de naturaleza pura".

Teniendo en cuenta estos estados posibles podemos referirnos a distintas necesidades de la gracia: la gracia como necesaria para realizar los actos propios de la naturaleza humana debilitada por el pecado (se habla en tal caso de la gracia "sanante"); la gracia como necesaria para realizar los actos que trascienden absolutamente las fuerzas creadas (se habla así de gracia "elevante").

[1268] Cf. III, 17 1 ad 1.
[1269] Cf. III, 8, 1.
[1270] Cf. *In Io.*, cap. I, lect. 10, nº 200.
[1271] Ibid., nº 202.
[1272] III, 22, 1 ad 3.
[1273] *Compendium Theologiae*, cap. 214.
[1274] Cf. I-II, 109.

1. LA NECESIDAD PARA EL CONOCIMIENTO DE LA VERDAD

1) Necesidad de la gracia sanante

Conocer una verdad es un acto de la luz natural de la razón que implica cierto movimiento. Ahora bien, en las cosas naturales se observa que para todo movimiento se requieren dos cosas, a saber: un **principio intrínseco** (la forma) y la **moción del Primer Motor**, el cual llevado al absoluto es Dios. Por lo tanto, por más perfecta que sea una naturaleza, ésta necesita del concurso divino, en cuanto recibe de Dios la forma con que obra y en cuanto de Él recibe la moción para obrar.

Una vez dadas estas dos condiciones toda naturaleza obra con propia eficiencia, pero sólo respecto de aquello hacia lo cual ella está proporcionada (así como el agua sólo puede humedecer). En el plano cognoscitivo, la forma que nos permite la adquisición de la verdad natural es el *lumen intelectuale* o luz natural de la razón. Según lo que hemos dicho, al hombre le bastaría con dicha luz natural y la primera moción divina para conocer todas las verdades proporcionadas a su naturaleza.

Sin embargo, debemos tener en cuenta que el estado real del hombre es el estado de **naturaleza caída**. En tal sentido los hombres experimentan dificultades incluso para conocer las verdades proporcionadas a su naturaleza (como la misma existencia de Dios, sus atributos, la espiritualidad e inmortalidad del alma). Dos errores, por tanto, hay que evitar sobre este punto: por un lado sostener que el hombre no puede, sin una gracia sobrenatural, conocer ninguna verdad; por otro, creer que puede, con sus solas fuerzas naturales, alcanzar la plenitud de la verdad. Esto plantea, entre otras cosas, la necesidad moral de la Revelación divina: "Incluso respecto de aquellas verdades religiosas que pueden ser investigadas por la razón humana, era necesario que el hombre fuese instruido por la divina Revelación. Porque los hombres llegan a la verdad sobre Dios, investigada por la razón, en escaso número, luego de mucho tiempo e incurriendo en muchos errores; y sin embargo, de estas verdades depende toda la salvación del hombre. Por eso, para que los hombres alcancen la salvación de un modo más conveniente y cierto, fue necesario que fuese instruido sobre las realidades divinas por la divina revelación"[1275].

Lo mismo afirma el Magisterio cuando rebatiendo los errores del pesimismo luterano y del optimismo pelagiano afirma que: el hombre caído **puede** conocer **algunas** verdades naturales[1276]; pero al mismo tiempo, este hombre caído **no puede**, por estar moralmente imposibilitado, conocer **todas** las verdades[1277].

2) Necesidad de la gracia elevante

En cambio, para obrar algo superior a la capacidad natural de su forma, todo ser necesita una forma sobreañadida (como el agua para poder calentar necesita que se le añada la forma del calor). En el plano de la inteligencia creada, para conocer algo que supera el orden natural, la razón necesita una luz gratuita, o **luz de la gracia**: "La inteligencia no puede conocer las realidades inteligibles superiores, si no es perfeccionada por una luz superior, como por ejemplo, la luz de la fe o de la profecía. Y ésta se llama luz de gracia en cuanto viene a agregarse a aquella de la naturaleza. Por eso, se debe concluir que el hombre, al conocer cualquier verdad, tiene necesidad del auxilio de Dios para que su inteligencia se

[1275] I, 1, 1; Cf. asimismo: *De Veritate*, q.14, a.10; *Suma Contra Gentiles*, I, c. 4; II-II, 2,4.

[1276] Así, por ejemplo, Clemente XI al condenar la afirmación de Pascasio Quesnel quien afirmaba: "todo conocimiento de Dios, aun el natural, aun en los filósofos paganos, no puede venir sino de Dios; y sin la gracia, sólo produce presunción, vanidad y oposición al mismo Dios, en lugar de afectos de adoración, gratitud y amor" (DS 2441). Asimismo el Concilio Vaticano I: "Si alguno dijere que Dios vivo y verdadero, creador y señor nuestro, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana por medio de las cosas que han sido hechas, sea anatema" (DS 3026).

[1277] Así lo afirma el Concilio Vaticano I, en su Sesión III, capítulo 2: *De la revelación*, citando expresamente las palabras de Santo Tomás en la Suma Teológica I,1,1 (cf. DS 3005).

mueva a obrar. Pero no siempre tiene necesidad de una nueva iluminación añadida sino cuando se trata de verdades que exceden el conocimiento natural"[1278].

El hombre, por tanto, no puede creer en las verdades sobrenaturales sin una especie de iluminación interior que lo mueva a asentir a la fe: "Si alguno afirma que por la fuerza de la naturaleza se puede pensar, como conviene, o elegir algún bien que toca a la salud eterna, o consentir a la saludable, es decir, evangélica predicación, sin la iluminación o inspiración del Espíritu Santo, que da a todos suavidad en el consentir y creer a la verdad, es engañado de espíritu herético, por no entender la voz de Dios que dice en el Evangelio: *Sin mí nada podéis hacer* (Jn 15,5); y aquello del Apóstol: *No que seamos capaces de pensar nada por nosotros como de nosotros, sino que nuestra suficiencia viene de Dios* (2 Cor 3,5)"[1279].

Esta necesidad no está dictada propiamente por el estado actual de la naturaleza caída, sino por la desproporción ontológica y gnoseológica entre la inteligencia creada y el objeto sobrenatural. Por eso, siempre será necesario un auxilio especial de Dios que será la fe y los dones de sabiduría y entendimiento en esta vida, y el *lumen gloriae* en la bienaventuranza.

2. LA NECESIDAD DE LA GRACIA PARA EL CUMPLIMIENTO DEL BIEN MORAL[1280]

1) Necesidad de la gracia sanante

Nuevamente hemos de buscar el equilibrio entre los dos errores opuestos: el que exagera la corrupción de la naturaleza exigiendo la intervención de la gracia para toda obra buena, aun en el plano natural, y el que minimiza la necesidad de la gracia.

Ya sentamos la necesidad general de la intervención de Dios como Primer Motor para toda operación creada. Pero, además de esta moción, ¿es necesario el auxilio divino para querer el bien natural? ¿Es necesaria la gracia para ser naturalmente honestos?

Ser naturalmente honestos equivale a cumplir todos los preceptos de la ley natural y amar a Dios sobre todas las cosas. ¿Es esto posible sin la gracia? Hay que distinguir entre el estado de naturaleza íntegra y la condición de la naturaleza caída.

(a) El hombre antes del pecado original. En el estado de **naturaleza íntegra**, el hombre contaba con las fuerzas necesarias para obrar, sin la gracia, todo cuanto estaba en proporción con su naturaleza, como por ejemplo lo propio de las virtudes adquiridas. Este sentido, el hombre podía incluso amar a Dios sobre todas las cosas y ordenar el amor de las cosas inferiores al amor de Dios, ya que este amor es connatural al hombre ("Dios orienta todas las cosas al amor de sí mismo", dice Dionisio). Lo mismo vale para el cumplimiento de todos los preceptos de la ley, ya que de otro modo tendríamos que afirmar que el pecado sería inevitable, en cuanto se define como "transgresión de la ley".

(b) El hombre después del pecado original. En cambio, en el estado de **naturaleza caída** el hombre no necesita de la gracia para realizar algunos e incluso muchos actos honestos de orden natural, pero la necesita para cumplir la totalidad del bien natural. San Pío V condenó las afirmaciones de Bayo quien sostenía que todas las obras de los infieles son pecado y todas las virtudes de los filósofos son vicios[1281]. Por tanto, el hombre puede querer y hacer gran parte del bien honesto natural sin la gracia. Pero sin ella no puede hacerlo expeditivamente, ni puede realizar la totalidad del bien natural, en cuanto la **herida** causada por el pecado produjo un detrimento en las fuerzas naturales[1282]. Estas son verdades constantemente repetidas en los textos sagrados: "Yo soy la vid, vosotros los sarmientos.

[1278] I-II, 109, 1; cf. I,1,1; II-II, 2,3; S.C.G., I,5.

[1279] Concilio Arausicano II, DS 377.

[1280] Cf. I-II, 109, 2-4.

[1281] Cf. DS 1925.

[1282] El Concilio de Trento utiliza la frase *in deterius commutatum esse* refieriéndose al estado de Adán tras el pecado: "toda la persona de Adán, por aquella ofensa de prevaricación fué mudada en detrimento, según el cuerpo y el alma" (Concilio tridentino, Sesión V; DS 1511).

Quien permanece en mí y yo en él, ése lleva fruto abundante, porque sin mí nada podéis hacer" (Jn 15,5); "Dios es el que obra en vosotros así el querer como el obrar, en virtud de su beneplácito" (Fil 2,13); "¿Qué tienes que no hayas recibido?" (1 Cor 4,7); "Nadie puede decir 'Señor Jesús', sino por el Espíritu Santo" (1 Cor 12,3).

Por tanto, sin la gracia sanante no puede ni amar a Dios sobre todas las cosas ni cumplir todos los preceptos de la ley natural:

-Necesita de la gracia sanante para amar a Dios sobre todas las cosas con amor absoluto y eficaz, porque aun conservando la potencia física para hacerlo (ya que su naturaleza no ha sido corrompida en su esencia), no tiene la potencia moral para ello. Prueba elocuente de ello es la corrupción de los paganos descrita por San Pablo[1283].

-Necesita de la gracia sanante para cumplir **todos** los preceptos de la ley natural, conjuntamente y siempre. En estos preceptos están incluidos tanto los positivos (sobre el bien que ha de hacerse) cuanto los negativos (sobre el mal que ha de evitarse). San Pablo ha expresado la dificultad de nuestra naturaleza caída para el cumplimiento del bien conocido y querido al decir: "Me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte? ¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor!"[1284]. Por eso el Concilio de Cartago afirmó: "Quienquiera que dijere que... aun sin dársenos la gracia, pudiéramos, no ciertamente con facilidad, pero pudiéramos al menos cumplir los divinos mandamientos, sea anatema"[1285].

Agrega el Aquinate que, en la naturaleza caída, el hombre es más corrupto en la voluntad que en el entendimiento, pues le es más fácil conocer el bien que practicarlo.

2) Necesidad de la gracia elevante

Como se desprende de lo que dijimos respecto de la inteligencia, la gracia es absolutamente necesaria para realizar cualquier acto sobrenatural, por pequeño que sea. Por tanto, el más remiso acto de caridad o esperanza postulan la necesidad del auxilio divino.

De modo particular esa necesidad se hace patente en cuanto a la **consecución de la vida eterna**[1286]. Todo ser actúa en proporción con su principio motor y no puede exceder su eficacia, como el animal conoce sensiblemente y no puede hacerlo intelectualmente: "ningún acto sobrepasa la medida del principio activo que lo produce". Ahora bien, la vida eterna es un fin que sobrepasa la medida de la naturaleza humana. He ahí por qué el hombre, con sus solas facultades naturales, no puede hacer obrar meritorias proporcionadas a la vida eterna, sino que exige una fuerza superior como es precisamente la gracia. Por lo tanto, el hombre no puede merecer la vida eterna sin la gracia.

3. LA NECESIDAD DE LA GRACIA PARA LA CONVERSIÓN Y EL COMIENZO DE LA FE[1287]

Una de las discusiones más vivas de los primeros siglos giró en torno al problema de la adquisición de la gracia y el rol de los actos preparatorios del hombre. La gracia es necesaria para la salvación, pero ¿puede el hombre prepararse naturalmente de alguna manera para recibirla? ¿Quién tiene la iniciativa: Dios o el hombre?

[1283] Cf. Rom 1,18-32.

[1284] Rom 7,22-24.

[1285] DS 227.

[1286] Cf. I-II, 109, 5.

[1287] I-II, 109, 6. Cf.J. D'Arc, A.M.Henry, M.Menu, *La gracia*, en: AA.VV. *Iniciación teológica*, Herder, Barcelona 1974, T.II, pp. 331-333.

Teológicamente se considera como "comienzo de la fe" (***initium fidei***), los actos saludables previos a la justificación como los buenos pensamientos, consejos piadosos, y actos de buena voluntad, la petición de la gracia, el deseo de purificación, etc.

Los semipelagianos, intentando salvar a toda costa el papel de la libertad humana aceptaban una **preparación natural**, denominada *primer paso* o *comienzo de la fe* (*initium fidei*). Para ellos los actos moralmente buenos establecidos por el hombre antes de la justificación constituyen para Dios una especie de obligación de conferir la gracia al hombre bien dispuesto. De este modo, Dios conferiría la gracia ordinariamente secundando la iniciativa o primer movimiento del hombre. De allí el adagio que corría entre muchos de ellos entendido en el sentido supradicho: "al que hace lo que está de su parte, Dios no le niega la gracia".

El error fundamental de estas afirmaciones consiste en atribuir la iniciativa de la salvación al hombre, mientras que, por el contrario, los textos bíblicos la atribuyen a Dios: "Nadie puede venir a Mí si el Padre no lo atrae" (Jn 6,44); "Sin Mí nada podéis hacer" (Jn 15,5); "El Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza. Pues nosotros no sabemos cómo pedir para orar como conviene; mas el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables" (Rom 8,26); "¿Qué tienes que no lo hayas recibido?" (1 Cor 4,7); "Toda dádiva buena y todo don perfecto viene de lo alto, desciende del Padre de las luces" (St 1,17); "Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar, como bien le parece" (Flp 2,13).

Por este motivo el Magisterio condenó repetidamente las tesis semipelagianas[1288].

La razón fundamental por la cual los mismos actos preparatorios han de ser atribuidos a la acción divina es la desproporción entre la naturaleza y la gracia, entre los actos humanos y el término de ellos en el proceso de conversión (el estado sobrenatural de gracia). También en este caso ha de seguir valiendo el principio de la **correspondencia entre el orden de los fines y el orden de los motores** (es decir, los principios que obran en orden a tales fines). Un fin determinado requiere un motor que le sea proporcionado. Por eso la conversión a Dios (Fin Ultimo) implica a título necesario la moción de Dios mismo (Primer Motor) porque sólo Dios es agente proporcionado a esta actividad.

Por lo tanto, para convertirse a Dios, es decir, llegar al estado de justificación y gracia, es necesario una moción especial de Dios proporcionada a ese término *ad quem* del movimiento de conversión. Esta moción es designada por los teólogos como "gracia actual" y se presenta como la moción del Primer Motor en orden a la consecución de la gracia. El hombre caído no puede por sus propias fuerzas naturales disponerse positivamente a la gracia habitual santificante; necesita de la llamada y excitación sobrenatural interior, a modo de iluminación e instinto sobrenatural. Su positiva desemejanza con Dios por el pecado le incapacita para la conversión a Dios, fin sobrenatural.

Esta gracia interior que dispone a la gracia habitual santificante no es otra gracia habitual previa, sino una gracia actual o auxilio sobrenatural preveniente u operante, que no es acto libre del hombre en el primer momento de impulso, pero sí en el segundo momento de aceptación y consiguiente proceso de justificación, cuando la gracia operante deviene cooperante. Así se comprende las afirmaciones del Concilio de Trento: "Si alguno dijere que, sin la preveniente inspiración del Espíritu Santo y su ayuda, el hombre cree, espera, ama y puede arrepentirse como conviene, y que se le confiere la gracia de la justificación, sea anatema. Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre, movido y excitado por Dios, no coopera nada asintiendo a Dios excitante y llamante, con lo que se dispone y prepara a obtener la gracia de la justificación, sea anatema"[1289].

Según la fórmula semipelagiana resultará ortodoxa entendiéndola así: "al que hace lo que está de su parte (bajo la moción de la gracia actual), Dios no le niega la gracia (habitual)"[1290].

[1288] Cf. DS 244, 246, 248, 366ss.

[1289] DS 1553-1554. "La preparación del hombre para acoger la gracia es ya una obra de la gracia. Esta es necesaria para suscitar y sostener nuestra colaboración a la justificación mediante la fe y a la santificación mediante la caridad. Dios completa en nosotros lo que él mismo comenzó, 'porque él, por su acción, comienza haciendo que nosotros queramos; y termina cooperando con nuestra voluntad ya convertida' (San Agustín)" (Catecismo de la Iglesia Católica, nº 2001).

[1290] Cf. Victorino Rodriguez, *op. cit.*, pp. 359-360.

4. LA NECESIDAD DE LA GRACIA PARA EVITAR EL PECADO[1291]

Como acabamos de decir, el hombre necesita de la gracia para **salir** del estado de pecado. Ahora bien, ¿qué sucede con el hombre en pecado que quiere, sin salir de su pecado (por ejemplo, sin confesarse o bautizarse), al menos evitar nuevos pecados? Y para el que ya ha sido justificado, ¿sigue siendo necesario el auxilio de Dios para evitar nuevos pecados y perseverar en el bien?

1) El pecador y los nuevos pecados

Sin la gracia el hombre puede evitar muchos pecados mortales pero no todos[1292]. San Gregorio Magno afirmaba por eso que "el pecado que no se borra en seguida por la penitencia, arrastra por sí mismo a otro pecado"[1293]. Y el Aquinate explica: "cuando el hombre no tiene su corazón fijo en Dios de modo que no quiere separarse de Él por conseguir otro bien o por evitar otro mal, se le presentan muchas cosas que (por conseguirlas o por evitarlas) lo apartan de Dios conculcando sus preceptos".

2) El justificado y los futuros pecados

¿Puede el hombre justificado por la gracia perseverar en el bien, es decir, evitar todos los pecados futuros, sin un nuevo auxilio de la gracia? Mas aún: ¿puede perseverar hasta el fin sin más ayuda que la gracia que posee de modo habitual en su alma? A lo primero se lo denomina "perseverancia imperfecta", a la segunda "perseverancia perfecta o final".

(a) El justificado y la perseverancia imperfecta en el bien[1294]. El hombre que posee la gracia habitual, aun cuando tiene una cierta estabilidad en el bien, necesita que Dios le ayude continuamente, con auxilios especiales, para mantenerse en ese estado de gracia, es decir para evitar todos los pecados y vencer todas las tentaciones durante toda la vida o un lapso largo de tiempo. El motivo es que la gracia establece una reparación en la relación del alma con Dios; pero no repara totalmente el orden de los afectos o pasiones. Por eso dice San Pablo: "Con el espíritu sirvo a la ley de Dios, pero con la carne a la ley del pecado"[1295]. Por eso, concluye Santo Tomás, también a los que han sido hechos hijos de Dios les conviene pedir: "no nos dejes caer en la tentación" y "hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo"[1296].

Por esta razón el Magisterio afirma: "Nadie, ni aun renovado por la gracia del bautismo, es capaz de superar las asechanzas del diablo y vencer las concupiscencias de la carne, si no recibiere la perseverancia en la buena vida por la ayuda diaria de Dios"[1297]. Igualmente el Concilio de Trento: "Si alguno dijere que el justificado puede perseverar sin especial auxilio de Dios en la justicia recibida o que con este auxilio no puede, sea anatema"[1298]. Para perseverar no necesita un nuevo hábito infuso, porque de lo contrario tendría que remontarse el proceso al infinito; pero sí necesita el auxilio divino actual por la oposición que nuestras pasiones siguen ejerciendo sobre la razón, aun elevada por la gracia.

Con mayor razón, sin un especial privilegio de Dios el justificado no puede evitar todos los **pecados veniales**, a causa del desorden habitual de sus pasiones. A pesar de la restauración que produce la gracia queda en el hombre la infección de la carne por la cual "sirve al pecado" y cierta oscuridad en la

---

[1291] Cf. I-II, 109, 7-8.
[1292] Cf. I-II, 109, 8.
[1293] Gregorio Magno, PL 96,915.
[1294] Cf. I-II, 109, 9.
[1295] Rom 7,25.
[1296] Mt 3,13.
[1297] DS 241.
[1298] DS 1572.

inteligencia por la cual "ignoramos qué hemos de pedir como conviene"[1299]. Esto ha sido definido en algunos textos magisteriales[1300].

(b) La perseverancia perfecta. La perseverancia perfecta o final, consiste en la "continuidad en el bien hasta el fin de la vida". Esta afirmación no es más que un corolario de lo anterior. Si, como hemos dicho, supuesto el estado de gracia no hay razón para afirmar la exigencia de una nueva gracia habitual para la perseverancia en el bien, pero sí hay que postular la necesidad de un auxilio divino que dirija y proteja al hombre en las tentaciones que pueden hacer perder el estado de gracia, entonces, con mucha más razón habrá que afirmar esto de la perseverancia final. Porque a muchos, como enseña el Angélico, se les da la gracia, pero no el perseverar en ella. Por tal motivo se debe pedir constantemente, como consta repetidamente en la Sagrada Escritura: "Así, quien piense estar en pié, mire de no caer" (1 Cor 10,12); "Con temor y temblor obrad vuestra propia salvación" (Fil 2,12).

Por tanto, el don de la perseverancia final es un gran don divino cuya concesión nos es incierta, y que debemos pedir por la oración. Esto último, basado en las palabras mismas de Cristo: "Pedid y se os dará, buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque todo el que pide, recibe; el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá"[1301].

Esto ha sido enseñado repetidamente por el Magisterio[1302]. Por eso de modo taxativo dice el Concilio de Trento: "Si alguno dijere con absoluta e infalible certeza que tendrá ciertamente aquel gran don de la perseverancia final, a no ser que lo hubiera sabido por especial revelación, sea anatema"[1303].

V. NATURALEZA DE LA GRACIA[1304]

Tras haber afirmado la existencia o necesidad de la gracia, corresponde adentrarse en el estudio de su naturaleza o esencia. Los primeros Padres no se detuvieron demasiado en precisar el sentido exacto de las afirmaciones de la Escritura. Santo Tomás, en cambio, distingue los dos modos en que Dios ayuda gratuitamente al hombre: uno **transeúnte**, por modo de moción o inspiración por el que mueve al hombre a conocer, querer u obrar algo el cual denominamos **gracia actual**; y junto a éste un **don habitual**, permanente, que llamamos **gracia habitual**. Vamos a desarrollar nuestro análisis precisando en primer término la naturaleza de la gracia habitual y en segundo lugar, la de la gracia actual.

1. LA GRACIA DIVINA HABITUAL

1) La gracia es algo real y creado en el alma[1305]

El primer problema que se plantea es determinar si la gracia divina **pone algo real** en el alma y si ese algo real es algo **creado o increado**. La discusión, por lo tanto, conoce tres posibles respuestas: o bien la gracia es algo puramente extrínseco, o bien no es otra cosa que la Presencia de la Trinidad en el alma, o bien es algo **creado**, o sea una realidad finita.

La doctrina extrínsecista fue defendida por **Lutero**, para quien la gracia es una mera imputación jurídica que no nos transforma interiormente. La tesis que identifica y reduce la gracia al solo Don sobrenatural increado, es decir, con el Espíritu Santo o la caridad, tuvo como exponentes en la antigüedad a **Pedro Lombardo** y **Gregorio Palamas** y en su extremo más exagerado los panteísmos místicos en los que Dios se hace "forma" del justo; entre los teólogos actuales, parece ser la doctrina de

[1299] Cf. Rom 8,26.
[1300] Cf. DS 1536-39 y 1573.
[1301] Mt 7,7-8.
[1302] Cf. II Concilio de Orange (DS 380); Concilio de Trento (DS 1541 y 1572).
[1303] DS 1566.
[1304] Cf. I-II, 110.
[1305] Cf. I-II, 110,1; S.C.G., III, 150.

Rahner[1306]. Finalmente, cabe señalar la posición de **Bayo** y **Jansenio** que reducían la gracia a la sola gracia actual.

Santo Tomás de Aquino sostuvo, en cambio, que la gracia es algo creado, distinto de Dios, infundido en el alma del justo, cuya función es disponer al alma para la inhabitación trinitaria (la Gracia Increada). Esta doctrina tiene su apoyo en la Sagrada Escritura y la Tradición, y el Magisterio la ha hecho suya.

(a) Enseñanza de la Sagrada Escritura y el Magisterio

La **Sagrada Escritura** expresa el **ser** de la gracia a través de imágenes que nos hablan de cierta realidad presente en nuestra alma: nuevo nacimiento[1307], corazón nuevo[1308], regeneración[1309], nueva creación[1310], agua viva[1311], vida nueva[1312], simiente[1313], sello impreso[1314], imagen impresa de Cristo[1315], hechura de Dios[1316], etc.

Lo mismo puede decirse del testimonio de muchos **Santos Padres**, así por ejemplo, **San Juan Crisóstomo**: "¿Mas por qué, preguntarás, si el lavatorio (del bautismo) nos perdona todos los pecados, no se llama lavatorio de remisión de los pecados, o lavatorio de purificación, sino lavatorio de **regeneración**? Porque no sólo nos perdona los pecados, ni sólo nos purifica los delitos, sino que todo esto lo hace como si fuésemos engendrados de nuevo. Porque **nos crea de nuevo y nos da nueva forma**"[1317].

El Magisterio también habla claramente de una gracia **creada**, **intrínseca** e **inherente** al alma. Por ejemplo, los textos de Trento: "La única causa formal (de la justificación) es la justicia de Dios, no aquella con que Él es justo, sino aquella con que nos hace a nosotros justos[1318], es decir, aquella por la que, dotados por Él, somos renovados en el espíritu de nuestra mente y no sólo somos reputados, sino que verdaderamente nos llamamos y somos justos, al recibir en nosotros cada uno su propia justicia, según la medida en que el *Espíritu Santo la reparte a cada uno como quiere* (1 Cor 12,11) y según la propia disposición"[1319]. "Porque, si bien nadie puede ser justo sino aquel a quien se comunican los méritos de la pasión de Nuestro Señor Jesucristo; esto, sin embargo, en esta justificación del impío, se hace al tiempo que, por el mérito de la misma santísima pasión, *la caridad de Dios se derrama por*

[1306] Rahner comienza su obra *Posibilidad de una concepción escolástica de la gracia increada* (Cf. *Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata*, en: *Saggi di antropologia soprannaturale*, Ed. Paoline, 1965, pp. 123-168) dando por sentado que existe un contraste entre la concepción bíblico-patrística y la escolástica: "Con esto surge la cuestión de cómo pueden conciliarse las dos perspectivas de la Escritura y de la patrística por un lado, y de la escolástica por otro. En la Escritura y en la patrística la gracia creada es consecuencia de la comunicación de Dios al hombre justificado. En la escolástica la gracia creada es fundamento de esta comunicación" (p. 133-134). Rahner parte de la aparente dificultad para sostener, según A. Galli (Cf. Galli, A., *Il trattato teologico della grazia...*, op. cit., pp. 271-283), su concepción de la unión con Dios al modo "de una unión substancial en la cual Dios diviniza al hombre como su forma, produciendo al mismo tiempo una modificación finita, la 'gracia creada', como última disposición del sujeto para la misma gracia increada" (p. 277).

[1307] Cf. 1 Jn 5,1; Jn 3,5.

[1308] Cf. Ez 36,26-27.

[1309] Cf. Tito 3,5; 2 Cor 5,17.

[1310] Cf. Ef 2,10; Gál 6,15.

[1311] Cf. Jn 4,14.

[1312] Cf. Rom 6,4; 6,3.

[1313] Cf. 1 Jn 3,9.

[1314] Cf. 2 Cor 1,22.

[1315] Cf. 1 Cor 15,49; Rom 8,29.

[1316] Cf. Ef 2,10.

[1317] San Juan Crisostomo, PG 49,227. Aunque también hay que reconocer que es muy propio de muchos Padres el acentuar la presencia del Espíritu Santo a tal punto de hacer pensar en una minimización de la gracia creada en favor de la increada (tal es la interpretación de los Padres que propusieron entre otros Petavio, Lessio, Scheeben, De Régnon y P. Galtier).

[1318] La cita envía a San Agustín, *De Trinitate*, 14,12,15; PL 42,1048.

[1319] DS 1528-1529.

medio del Espíritu Santo en los corazones (Rom 5,5) de aquellos que son justificados y queda en ellos inherente"[1320].

En la doctrina tridentina pueden relevarse los siguientes fundamentos:

-esta realidad es causa formal de la justificación;

-la justicia que nos hace justos se distingue de la justicia por la que Dios es justo;

-esta justicia nos renueva y nos hace verdaderamente justos, no sólo denominativamente;

-cada uno la recibe en sí según una medida diversa;

-queda inherente en el que la recibió.

También el Catecismo se hace eco de la misma enseñanza al decir, por ejemplo: "La gracia de Cristo es un don gratuito que Dios nos hace de su vida infundida por el Espíritu Santo en nuestra alma para sanarla del pecado y santificarla: es la gracia santificante divinizadora, recibida en el Bautismo"[1321]. "La gracia santificante es un don habitual, una disposición estable y sobrenatural..."[1322].

(b) Doctrina de Santo Tomás

Podemos distinguir en Santo Tomás dos argumentaciones complementarias; una que depende de un principio de Dionisio y otra de fundamento más aristotélico.

a. Argumentación dionisíana. Santo Tomás aplica a la gracia el principio del Pseudo Dionisio que dice: *divinus amor non permisit eum sine germine esse*[1323]: el amor divino no resta infecundo, o no actúa sin dejar su germen. En tal sentido el amor divino actúa de modo diverso que el amor humano: mientras el amor del hombre no causa ningún bien en quien ama sino que lo presupone[1324], el **amor de Dios** no encuentra ningún bien previo e independiente de su amor y que lo suscite, sino que, amando causa la bondad de la creatura, ya que el **amor de Dios es un amor eficaz y creador**; y precisamente la diversidad de bienes que se encuentran en las creaturas nos muestra la diversidad del amor con que Dios las ama; de ahí que el Aquinate afirme en la Suma Contra Gentiles: "Donde se supone un amor especial de Dios hacia el hombre es necesario suponer también un bien especial dado al hombre por Dios"[1325].

Es la misma idea que encontramos en San Juan de la Cruz cuando dice en el *Cántico Espiritual*:

Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura
y, yéndoles mirando,
con sola su figura
vestidos los dejó de hermosura[1326].

De este modo, pueden distinguirse dos amores diversos de Dios a las creaturas y dos frutos distintos como término de cada uno: un **amor común**, general, con el que ha querido todas las creaturas causando la existencia y cualidades naturales de las mismas (en este sentido se puede afirmar que el Amor es el fundamento de la participación ontológica); un **amor especial** (*dilectio specialis*) con el cual ha querido elevar a la creatura racional sobre la condición de su naturaleza hacia la participación del bien divino (*trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae, ad participationem divini*

[1320] DS 1530-1531; Cf. también DS 1545-1547, 1561, 1574, 1582.

[1321] Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1999.

[1322] Ibid., nº 2000.

[1323] *De divinis nominibus*, IV, 10; MG 3, 708. Cf. In II Sent. Prolog.; Ibid., d. 1, q.2 a.1; CG I,91; IV,20; De Pot., 2, 3; 6,9; 10,2; In Io., V,20, lect.3.

[1324] Un hombre puede amar a otro por entrever en él un bien, ya sea natural (belleza, bondad, cualidades, virtudes humanas, etc.) o sobrenatural (por ver en el prójimo a Cristo). Pero el hombre no ama mientras no vea un bien amable porque la voluntad no se mueve sino hacia el bien; por lo tanto siempre presupone el bien que debe ser entrevisto y presentado por la inteligencia.

[1325] *S.C.G.*, III, 150.

[1326] San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*, nº 5.

boni). Por eso, en la *Tertia Pars* dirá de la gracia santificante que es una elevación al nivel divino: **elevatio in Deum**[1327]. El Amor es, pues, el fundamento de la participación sobrenatural.

Por tanto, la gracia supone un don creado en el alma, efecto de un amor especial de Dios con el cual quiere elevar a la creatura por encima de las exigencias propias de su naturaleza. El querer divino especial sobre la creatura supone una destinación sobrenatural y ésta exige un don que dignifique a la creatura respecto de dicho fin: "Que Dios acepte o ame alguien, no significa otra cosa sino que quiere para él algún bien. Ahora bien, Dios quiere a todas las creaturas su bien natural, por lo cual se dice que Él ama todas las cosas... Pero por esta aceptación no se suele decir que alguien tenga la gracia divina. Se suele decir esto, en cambio, cuando Dios quiere para alguien ese bien sobrenatural que es la vida eterna... Pero este bien no lo quiere para quien es indigno. Por lo tanto... **por el mismo hecho de que Dios con su voluntad ordena a alguno a la vida eterna, le da un bien por el cual se haga digno de ella**. Y ésta es la razón por la cual, como la ciencia divina no es causada por las cosas sino que es causa de ellas, así la **voluntad divina no es causada o movida por el bien, como la nuestra, sino que lo produce**. Así, pues, se dice que el hombre tiene la gracia de Dios no sólo porque es amado por Dios, sino porque le viene dado un don por el cual es digno de la vida eterna, y este don se llama gracia santificante (*gratum faciens*). De otro modo, si la gracia significase solamente la aceptación divina, se podría decir que quien está en pecado mortal está en gracia..."[1328].

b. Argumentación aristotélica. La segunda argumentación parte del principio que dice: **toda causa final exige una causa formal proporcionada a sí misma** (*Unumquodque autem operatur secundum propriam formam*). Es decir, todo sujeto necesita poseer una forma inmanente proporcionada al fin al que debe tender y llegar[1329].

El obrar depende de la forma: sin una forma que principie la operación, las acciones no se producirían desde un principio intrínseco al sujeto, sino más bien a partir de algo extrínseco, ayuntado o yuxtapuesto al mismo, con lo cual el sujeto no sería el autor de su propia acción. Por tanto, al dar un fin determinado da también un principio formal intrínseco proporcionado a tal fin que sea origen de los actos del mismo. Ahora bien, al ser elevado a un Fin superior a su naturaleza, el hombre (considerado naturalmente) no tiene ningún principio proporcionado a dicho fin sobrenatural. Por tanto, ha de ser movido hacia tal fin por el Agente Sobrenatural. Esto puede hacerlo de dos maneras: o bien moviéndolo ocasionalmente, de modo actual y transeúnte; o bien infundiéndole algún principio sobrenatural que permanezca habitualmente en el sujeto y que éste pueda usar para moverse a sí mismo al fin sobrenatural. Este razonamiento se completa con otro principio teológico basado en la providencia con que Dios mueve a sus elegidos: "No es admisible que Dios tenga menor providencia de aquellos que El ama para que posean el bien sobrenatural que de las criaturas que ama para que obtengan un bien natural. Ahora bien, de las criaturas naturales tiene tal providencia que no sólo las mueve a los actos naturales sino que además les da algunas formas y virtudes que son principios de sus actos, para que por sí mismas se inclinen a estos movimientos; y así, los movimientos con que son movidas por Dios les son connaturales y fáciles, según lo de Sab 8,1: *Dispone todas las cosas con suavidad*. Con mayor razón, pues, infunde algunas formas o cualidades sobrenaturales en aquellos que El mueve a conseguir el bien sobrenatural, para que mediante ellas sean movidas por él con suavidad y prontitud a conseguirlo"[1330].

Por tanto, la necesidad de la gracia creada es planteada como una exigencia de la íntima estructura del hombre, cuya naturaleza requiere un principio que le dé, desde su misma interioridad, un ser y un obrar sobrenaturales, a fin de que el hombre, así elevado, sea capaz de alcanzar un fin que, de por sí, es desproporcionado a su naturaleza.

[1327] Cf. III, 2, 10: "Indiget autem humana natura gratuita Dei voluntate ad hoc quod elevetur in Deum".
[1328] *De Veritate*, q. 27, a.1.
[1329] Cf. CG, III, 150.
[1330] I-II, 110, 2.

2) La gracia es una forma creada, participación de la naturaleza divina[1331]

¿Cuál es la naturaleza propia de este don cuya realidad creada acabamos de señalar?

(a) Es un principio formal

La gracia habitual es un principio formal creado, infundido por Dios, que será principio de un nuevo ser (esse) sobrenatural. Forzosamente tenemos que admitir esto si queremos hablar de una nueva naturaleza en el hombre y de operaciones sobrenaturales realizadas por el hombre.

-Por un lado, el principio de todas las operaciones es la forma proporcionada a tales operaciones. "Forma est principium agendi in unoquoque"[1332], en cada ser la forma es su principio de obrar. Hablar, por tanto, de **operaciones sobrenaturales** del hombre (creer, amar, esperar) exige la aceptación de una forma al mismo tiempo sobrenatural y creada infundida en él. De lo contrario, tendríamos que decir que dichas operaciones no tienen nada que ver con el hombre que las realiza (quien se reduciría a ser solamente "el **lugar"** donde Dios las realiza).

-Por otro lado, la gracia, como dice San Pedro, da una **nueva naturaleza**, o una **nueva creación** en el decir de San Pablo. Ahora bien, toda participación del ser (substancial o accidental; natural o sobrenatural) se realiza a través de la **forma** (forma dat esse): "Dios creó el ser (esse) natural sin ningún medio eficiente, pero no sin ningún medio formal; pues a cada cosa dió la forma por la cual fuese (*unicuique dedit formam per quam esset*). De modo semejante, da el ser de la gracia (*esse gratiae*) por una forma sobreañadida (*per aliquam formam superadditam*)..."[1333].

(b) Es una forma creada accidental al modo de una cualidad

Esta **forma creada** no puede ser una forma substancial sino accidental, en cuanto adviene después de la constitución del ser substancial del hombre: "todo lo que adviene a un ser luego de que éste está completo, es accidental en él"[1334]. De ahí que al recibir la gracia el hombre no cambia substancialmente.

Santo Tomás enumera la gracia como una **cualidad** (por cuanto cualifica al alma haciéndola justa, grata, hija de Dios), y como un hábito, aunque sólo de modo análogo por cuanto no se ordena inmediatamente al acto sino a dar al alma un ser espiritual[1335].

(c) Es distinta de las virtudes infusas

Pedro Lombardo, Escoto y San Roberto Belarmino sostuvieron que entre la gracia santificante y la virtud de la caridad no hay distinción real sino de razón, es decir, que a la misma realidad la llamamos gracia santificante en cuanto nos hace gratos a Dios, y la denominamos caridad en cuanto es principio de amor a Dios. Santo Tomás establece entre la gracia y la caridad la misma distinción que media entre el alma y sus potencias. La gracia es un hábito entitativo, y no es sino mediatamente operativa. No hay dificultad en distinguirla de la esperanza y la fe, ya que éstas pueden subsistir sin aquélla. Entre la caridad y la gracia, en cambio, la unión es mucho más íntima: son inseparables y se pierden juntas por

---

[1331] Cf. I-II, 109, 2-4.

[1332] CG III,150.

[1333] De Carit., qu. un., a.1, ad 13. En otro lugar dice de modo semejante: "Dios hace en nosotros el ser (*esse*) natural por creación sin que medie ninguna causa agente, sino tan solo por medio de cierta causa formal (mediante aliqua causa formali): pues la forma natural es principio del ser (*esse*) natural. De modo semejante Dios hace en nosotros el ser (*esse*) espiritual gratuito sin que medie ninguna causa agente, sino tan solo mediante cierta forma creada (mediante aliqua forma creata), que es la gracia" (De Verit., q. 27, a.1 ad 3).

[1334] II Sent., d.26, q.1, a.2.

[1335] "La gracia está en la primera especie de cualidad, aunque no pueda llamarse propiamente hábito, porque no se ordena inmediatamente al acto, sino a cierto ser espiritual que realiza en el alma (*ad quoddam esse spirituale quod in anima facit*)" (De Veritate q.27, a.2 ad 7); "La gracia se reduce al género de la cualidad, y más concretamente a la primera especie de cualidad; sin embargo, no tiene propiamente la naturaleza de hábito, en cuanto no ordena inmediatamente al acto" (II Sent., d.26, q.1 a.4 ad 1). En la Suma usa, por eso, el término *habitudo quaedam* (Cf. I-II, 110, 3 ad 3).

el pecado mortal. Sin embargo, perfeccionan distintas formalidades: la gracia perfecciona la esencia del alma, mientras la caridad perfecciona una de las potencias de la misma.

Por eso se puede afirmar con exactitud que la **caridad** es en el hombre un **efecto de la gracia**: "La gracia santificante es, en el hombre, el efecto del amor divino. Ahora bien, el **efecto propio del amor divino en el hombre parece ser amar a Dios**, ya que lo principal en la intención del amante **es ser correspondido** en el amor por el ser amado, pues la inclinación del amante tiende principalmente a **atraer** al amado **hacia su amor**; y si no ocurriera esto, sería necesario destruir el amor. Por lo tanto, el amar a Dios es en el hombre un efecto de la gracia santificante"[1336].

De este modo se cierra el círculo divino: Dios ama al hombre para que el hombre ame a Dios y a este efecto, eleva al hombre dándole un principio de actos sobrenaturales: Dios o encuentra iguales o hace iguales. **"Por la gracia santificante el hombre se convierte en amador de Dios"** (*Dei dilector*)[1337].

(d) Es una semejanza participada de la naturaleza divina

La **"naturaleza"** de esta forma creada es el ser una "semejanza participada" de la divinidad en el alma. Semejanza participada que supera las participaciones "naturales" o semejanzas "naturales" que encontramos en las creaturas. Hasta el punto tal que, en cierto modo, en la participación de la gracia y en la visión beatífica (que es consumación de la gracia) se da una especie de **contacto** (*attingere*) con la naturaleza divina.

La gracia es, pues, una **comunicación formal participada** de la naturaleza divina en la participación ya formal de la imagen (que es el grado más alto natural). Es decir, una semejanza de máxima cualidad intensiva de la naturaleza divina: una comunicación de una nueva naturaleza (la divina) con la naturaleza humana que eleva a ésta **in esse et operari**, en el ser y en la operación, y la conforma a Cristo: "Aquel que es bautizado en Cristo, recibe una nueva naturaleza, y Cristo en cierto modo se forma en él"[1338].

Esta nueva semejanza confiere la deificación misma, es decir, la **participación formal, propia e intrínseca** de la misma **naturaleza divina**: "el poder divino da la misma deificación, es decir, la participación de la Deidad, lo cual se realiza por la gracia"[1339]. De modo tal que, la semejanza de gracia, a diferencia de la semejanza de imagen, es una participación **formal de la divinidad en cuanto tal**, la participación de **la naturaleza divina en su esencia** tal como es vivida en el seno de la Trinidad: "El Hijo no amó a sus discípulos en orden a... que fuesen Dios por naturaleza, ni para que se uniesen a Dios hipostáticamente (in persona); sino que los amó en orden a una cierta semejanza de estas realidades, a saber, de modo tal que fuesen dioses por participación de la gracia"[1340]. Esta forma sobrenatural infundida en el alma da a ésta una nueva **manera de ser**, un ***esse divinum***[1341].

Es decir, que la gracia conduce a un **modo de ser** que está más allá del modo de ser natural o adquirido de la naturaleza del sujeto. O en otras palabras, que se inserta en el alma humana **como nueva naturaleza en la naturaleza** (*sicut natura in natura*): "La gracia es la participación de la divina naturaleza en la misma esencia del alma, al modo de cierta habilidad (*per modum cuiusdam habilitatis existens*)"[1342].

De este modo, la teología explica las afirmaciones de la Sagrada Escritura y del Magisterio que expresan el misterio de la gracia como "participación de la naturaleza divina".

La Sagrada Escritura: "Pues que por el divino poder nos han sido otorgadas todas las cosas que tocan a la vida y a la piedad, mediante el conocimiento del que nos llamó por su propia gloria y virtud, y nos hizo merced de preciosas y ricas promesas para hacernos así partícipes de la divina naturaleza" (2

[1336] *S.C.G.*, III, 151.
[1337] Ibid.
[1338] Ad Hb., III, 14, nº 189.
[1339] De Div. Nom., VIII, lect. 2, nº 761.
[1340] In Io., XV, lect. II, nº 1999.
[1341] In II Sent., d.26, q.1, a.4, ad 2 y 3; a.5, ad 17; a.6 y ad 3 y 4.
[1342] De Virt. in Comm., q. un., ad.2 ad 21.

Pe 1,3-4); "De él somos linaje" (Act 17,28); "Y por ser hijos envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que grita: ¡Abbá, Padre!" (Gál 4,6); "El Espíritu mismo da testimonio, juntamente con nuestra alma, de que somos hijos de Dios" (Rom 8,16); "Ved qué amor nos ha mostrado el Padre: que seamos llamados hijos de Dios y que lo seamos verdaderamente" (1 Jn 3,1).

El magisterio por medio del Concilio de Trento: "...La justificación del impío... (es) el paso... al estado de gracia y de adopción de hijos de Dios (Rom 8,15)"[1343]; de San Pío V: condenó la proposición de Bayo quien negaba que la justificación no consiste "...en gracia (habitual) alguna, infundida al alma, por la que el hombre es adoptado por hijo de Dios y se renueva el hombre interior y se hace partícipe de la divina naturaleza"[1344]. También León XIII: "Nadie puede expresar cuál sea la obra realizada por la divina gracia en las almas de los justos, los cuales on por ello llamados con mucho acierto, lo mismo en las Sagradas Escrituras que en los Santos Padres, regenerados, y creaturas nuevas, y consortes de la divina naturaleza, e hijos de Dios y deíficos"[1345]. Pío XII: "Si el Verbo se anonadó tomando forma de siervo, lo hizo con el fin de hacer a sus hermanos según la carne consortes de la divina naturaleza, en esta vida por la gracia santificante, y en la otra por la eterna bienaventuranza"[1346]. Y el Catecismo de la Iglesia Católica: "La gracia es una participación en la vida de Dios... Es el don gratuito que Dios nos hace de su vida infundida por el Espíritu Santo en nuestra alma...: es la gracia santificante o divinizadora"[1347].

2. LA GRACIA DIVINA ACTUAL[1348]

"Las gracias actuales designan las intervenciones divinas que están en el origen de la conversión o en el curso de la obra de la santificación"[1349].

1) Es algo sobrenatural distinto de la gracia habitual

La gracia divina actual es un ser entitativa y formalmente sobrenatural. Santo Tomás, hablando tanto de la gracia habitual cuanto actual, dice que es "algo sobrenatural en el hombre proveniente de Dios"[1350]. La razón de esta sobrenaturalidad se deduce de sus efectos: la gracia actual se ordena inmediatamente a producir actos formalmente sobrenaturales; ahora bien, es patente que la causa no puede ser menos perfecta que sus efectos; por tanto, ha de ser también ella algo formalmente sobrenatural.

En segundo lugar, es realmente distinta de la gracia habitual: una es una realidad permanente (*per modum habitus*), la otra es una realidad transitoria (*per modum auxiliis vel actus*)[1351].

Esta sobrenaturalidad de la gracia actual es una **participación virtual de la naturaleza divina**, en cuanto se ordena o a **preparar** el sujeto para recibir la gracia habitual[1352] o a **conservar y aumentar** esta gracia en el sujeto que ya la ha recibido[1353]. Es, por tanto, como una semilla que fructifica en la gracia santificante; por eso ella es *in virtute* o *in fieri* lo que la gracia habitual es *in actu* o *in facto esse*.

2) Aspecto creado de la gracia actual

[1343] DS 1524.

[1344] DS 1942.

[1345] Enc. *Divinum illud*, ASS 29 (1896-97), p. 651-2.

[1346] Enc. *Mystici Corporis*, ASS 35 (1943), p. 214.

[1347] *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1997.1999.

[1348] Cf. Francisco Pérez Muñiz, *op. cit.*, pp. 721-726; Charles Baumgartner, *op. cit.*, pp. 324-337; Michael Schmaus, *Teología Dogmática, Vol. V. La gracia divina*, Rialp, Madrid 1962, pp. 253-294.

[1349] *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 2000.

[1350] Cf. I-II, 110, 1.

[1351] Cf. I-II, 109, 6 y 9.

[1352] Cf. DS 1525-1529; 1553; 1677-1678.

[1353] Cf. DS 1535; 1536-39; 1541; 1544.

La gracia actual es algo creado, distinto de la acción increada de Dios, recibido en las potencias inmediatamente operativas (inteligencia y voluntad), que es causa de los actos vitales del hombre, incluso de sus actos indeliberados. Es una **participación real formal y análoga de la virtud divina** por medio de la cual el hombre puede producir actos sobrenaturales y divinos, puede prepararse para recibir la gracia santificante habitual y puede aplicar esta gracia a producir actos meritorios de vida eterna.

En cuanto afirmamos que es algo creado rechazamos la doctrina de **Pascasio Quesnel** quien identificaba la gracia actual con la voluntad omnipotente de Dios[1354].

No se trata de una cualidad, como la gracia santificante, sino de un movimiento del alma: "... El hombre recibe la ayuda de la voluntad gratuita de Dios de dos modos: uno, en cuanto que el alma es movida por Dios a conocer, a querer u obrar algo. De esta manera, ese efecto gratuito en el hombre no es una cualidad, sino un movimiento del alma, *pues* –como dice el Filósofo– *el acto del que mueve en la cosa movida es movimiento*"[1355].

En este sentido se distingue tanto de la gracia habitual cuanto de las virtudes infusas, que son inherentes al alma como cualidades permanentes.

Se trata, pues, de un movimiento del alma, pero entendiendo la función del alma no como sujeto activo sino en el sentido de *actus imperfecti*, es decir, como movimiento recibido en ella, o dicho de otro modo como **potencia pasiva, receptiva** del movimiento. El alma, en este sentido, no es causa activa de la gracia, sino potencia pasiva, receptiva del movimiento que Dios causa en ella.

La gracia actual, por tanto, es aquello por lo cual Dios hace que las criaturas racionales obren actualmente en el orden sobrenatural. Por la gracia actual el alma es movida por Dios a conocer, a querer y a obrar. Se trata de una entidad sobrenatural fluyente y transeúnte, que se recibe inmediatamente en la potencia racional, muchas veces para elevarla y reforzarla y siempre para aplicarla a la operación. Por tanto, eleva de manera transitoria las potencias cognoscitiva y volitiva capacitándolas para poner los actos de intelección y volición sobrenatural, los cuales, de este modo estarían proporcionados al fin sobrenatural que deben alcanzar.

3) Sus funciones

Dos son, por tanto, las **funciones** de la gracia actual:

(a) Elevar

Ante todo, eleva la potencia (inteligencia o voluntad) al plano sobrenatural. Esta función la ejerce siempre que la potencia no tenga hábito sobrenatural correspondiente al acto que se trata de producir. Si estuviera ya elevada por un hábito sobrenatural (por ejemplo, el hábito de la fe, o de la caridad) correspondiente al acto que ha de ser producido, entonces no todos admiten que la gracia actual ejerza la función elevante, a no ser en algunos casos, como cuando se trata de poner un acto más intenso que el hábito o un acto que entraña una especial dificultad.

(b) Aplicar

En segundo lugar, aplica o mueve la potencia a que realice el acto. Esta función la ejerce siempre, lo mismo antes que después de la de la justificación.

Por tanto, la gracia actual **prepara** la voluntad[1356] y la corrige[1357], **abre la inteligencia** para que sepa lo que debe desear y lo que debe evitar y **da el amar** lo que ha hecho conocer[1358]. En términos técnicos el Magisterio habla de "excitar y ayudar" a la conversión[1359].

[1354] Proposición condenada por el Magisterio: Cf. DS 2419.

[1355] I-II, 110, 2, primera parte.

[1356] Dice el Indiculus: "Por razón, sin duda de que la voluntad es preparada por el Señor (Prov 8,35); y para que hagan algún bien, Él mismo con paternas inspiraciones toca el corazón de sus hijos" (DS 243).

Completaremos estos aspectos al hablar de las divisiones de la gracia actual.

VI. DIVISION DE LA GRACIA[1360]

Entendiendo por gracia el don gratuito con que Dios nos ayuda para nuestra santificación, podemos establecer distintas divisiones de la misma. Ante todo, la gracia se divide en **gracia santificante** y **gracia carismática**. La gracia santificante a su vez se subdivide en gracia **habitual** y gracia **actual**. Cada una de éstas admite, por su parte, ulteriores subdivisiones, según las funciones que desempeñe en la tarea de la santificación. Ya hemos hablado de la distinción de la gracia en actual y habitual; resta que consideremos algunas otras de estas divisiones.

1. GRACIA SANTIFICANTE Y CARISMAS[1361]

Dios interviene en la edificación de la Iglesia no solamente a través de la gracia que tiene por objeto la santificación del mismo que la recibe, sino también con las llamadas gracias carismáticas o *gratias gratis datas* que tienen por objeto inmediato la santificación del prójimo.

El término **carisma**[1362] proviene del griego *kharisma*, que significa "don gratuito" y se relaciona con la raíz *kharis*, gracia. En el Nuevo Testamento, su significado no es técnico, y puede significar, por eso, ya sea todos los dones de Dios[1363], ya sea el don de la gracia que nos viene por Cristo[1364]. La tradición fue restringiendo su aplicación a los "dones gratuitos" tal como aparece particularmente en la Primera Carta a los Corintios[1365]. Ya en el **Antiguo Testamento** el Espíritu de Dios se manifestaba, en los hombres a los que inspiraba, por dones extraordinarios, que iban de la clarividencia profética[1366] a los arrobamientos[1367] y los raptos misteriosos[1368]. En términos más generales Isaías relacionaba también con el Espíritu los dones prometidos al Mesías[1369], mientras que Ezequiel le atribuye el cambio de los corazones[1370]. En los **Hechos de los Apóstoles** el Espíritu Santo se manifiesta el día del Pentecostés otorgando entre otras cosas el don de lenguas[1371]. A partir de ese momento se manifiesta de distintas maneras: repitiendo los signos de Pentecostés[1372], por la acción de los profetas[1373], de los doctores[1374],

---

[1357] Dice el II Concilio de Orange: "... Por un don de la gracia, es decir, por una inspiración del Espíritu Santo, que corrige nuestra voluntad..." (DS 375).

[1358] Dice el XVI Concilio de Cartago: "Igualmente, quien dijere que la misma gracia de Dios... sólo nos ayuda para no pecar en cuanto por ella se nos revela y se nos abre la inteligencia de los preceptos para saber qué debemos desear, qué evitar, pero que por ella no se nos da que amemos también y podamos hacer lo que hemos conocido como nuestro deber, sea anatema" (DS 226).

[1359] Cf. Concilio de Trento, DS 1525.

[1360] Cf. I-II, 111.

[1361] Cf. Rossi, Teodora, *L'economia della dispensazione della "gratia gratis data" secondo San Tommaso d'Aquino*, Dissertatio ad Lauream in Facultate S.Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe, Romae 1989; Fernández, P., *Teología de los carismas en la "Summa Theologiae" de Santo Tomás*, en: "Ciencia Tomista" 105 (1978), 177-223; Ibid., *La gracia carismática en Santo Tomás de Aquino*, en: "Angelicum" 60 (1983), 3-39; Grasso, D., *I carismi nella Chiesa antica*, en: "Augustinianum" 20 (1980), 671-686.

[1362] Cf. la voz *carisma* en: Leon-Dufour, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Ed. Herder, Barcelona, 1980, pp. 143-146.

[1363] Cf. Rom 11,29.

[1364] Cf. Rom 5,15.

[1365] Cf. 1 Cor 12,4-11.

[1366] Cf. 1 Re 22,28.

[1367] Cf. Ez 3,12.

[1368] Cf. 1 Re 18,12.

[1369] Cf. Is 11,2.

[1370] Cf. Ez 36,26 ss.

[1371] Cf. Act 2,4-11.

[1372] Cf. Act 4,31; 10,44.

[1373] Cf. Act 11,27 ss; 15,32; 21,10 ss.

[1374] Cf. Act 13,1.

de los anunciadores del Evangelio[1375], de los milagros[1376] y de las visiones[1377]. Estos carismas particulares son entregados en primer lugar a los Apóstoles, pero también se encuentran en otros miembros de la primerísima comunidad cristiana. La misma realidad se repetirá en las iglesias fundadas por San Pablo, como lo atestiguan sus cartas[1378].

La razón teológica de la existencia de estas gracias gratuitas la encuentra Santo Tomás[1379] en el testimonio del mismo Apóstol que afirma que las cosas que vienen de Dios son ordenadas[1380], por lo tanto, la gracia hace que el hombre se encamine a Dios de un modo ordenado, es decir, haciendo que unos hombres retornen a Dios mediante otros hombres. De ahí las dos clases de gracia: la gracia que nos une directamente a Dios (gracia santificante) y la gracia mediante la cual un hombre ayuda a otro a acercarse a Dios. Esta última es propiamente la gracia *gratis data* porque es concedida al hombre por encima de la capacidad de su naturaleza y de sus méritos personales; y no es llamada santificante (o *gratum faciens*) porque no se ordena a la santificación del que la recibe sino para cooperar a la santificación de otros, o como dice San Pablo, para **utilidad**.

La Tradición **divide** estas gracias según el texto de la carta a los Corintios[1381]: *Distribuciones hay de carismas, pero un mismo Espíritu; y distribuciones hay de ministerios, pero un mismo Señor; y distribuciones hay de operaciones, pero un mismo Dios, quien obra todas las cosas en todos. A cada cual se da la manifestación del Espíritu para el provecho común. Porque a uno se le da el lenguaje de sabiduría por el Espíritu; a otro, lenguaje de ciencia según el mismo Espíritu; a otro, carismas de curaciones en un mismo espíritu; a otro, operaciones de milagros; a otro profecía; a otro, discernimiento de espíritus; al otro, variedades de lenguas; a otro, interpretación de lenguas. Mas todas estas cosas obra un mismo y solo Espíritu, repartiendo en particular a cada uno según quiere*.

El Aquinate encuentra un orden lógica en el texto paulino[1382]. Dice, en efecto, que un hombre no puede mover a otro interiormente, sino sólo de modo exterior (enseñando y persuadiendo). Por lo cual, la gracia gratis data encierra todas aquellas cosas que el hombre necesita para instruir o persuadir al prójimo sobre las realidades divinas que superan la razón. Para tal finalidad se requieren tres cosas:

1º Que el hombre haya alcanzado la plenitud de **conocimiento** en las cosas divinas. Lo cual exige:
  (a) **certeza** absoluta de los principios de esta ciencia, que es el carisma que San Pablo llama *fe*[1383].
  (b) proceder con rectitud en la **deducción** de las principales conclusiones de la ciencia, o sea, el carisma de la *sabiduría*[1384].
  (c) abundar en **ejemplos** y conocimiento de los **efectos** que no es otro que el *carisma de ciencia*.
2º Que pueda **confirmar** las cosas superiores a la razón realizando obras propias de Dios, ya sea:
  (a) haciendo **milagros**:
    -sobre los cuerpos: *carisma de curaciones*
    -sobre la naturaleza: *carisma de milagros*[1385]
  (b) mostrando **conocimientos** exclusivos de Dios:
    -sobre los futuros contingentes: *don de profecía*[1386]

[1375] Cf. Act 6,8s.

[1376] Cf. Act 6,8s; 8,5s.

[1377] Cf. Act 7,55.

[1378] Cf. Gál 3,2-5; 1 Cor 1,7; etc.

[1379] Cf. I-II, 111, 1.4.5

[1380] Cf. Rom 13,1.

[1381] 1 Cor 12, 4-11.

[1382] Cf. I-II, 111, 4; Ad I Cor XII, I, nnº 720-730.

[1383] La fe como gracia *gratis data* no significa asentimiento a las verdades reveladas por Dios (lo cual es propio de la virtud teologal de la Fe) sino una extraordinaria certeza de las cosas de la fe por la cual el hombre se hace idóneo para instruir a otros sobre dichas realidades y verdades (cf. I-II, 111, 4 ad 2).

[1384] "Sabiduría" y "ciencia", *gratis datas*, significan una especial abundancia de sabiduría y de ciencia, con la cual el hombre no solo siente rectamente de las cosas divinas, sino que además puede instruir a otros, refutar y confundir a los que impugnan; en este se distinguen de los dones del Espíritu Santo que llevan los mismos nombres (cf. I-II, 111, 4 ad 4).

[1385] Esta gracia es estudiada con más amplitud en II-II, q. 178.

[1386] Santo Tomás desarrolla largamente este carisma en II-II, qq. 171-174.

-sobre los secretos del corazón: *discernimiento de espíritus*

3º Que pueda **manifestarlo y comunicarlo** convenientemente a los demás:

(a) en los **idiomas** en que puede ser entendido: *carisma de lenguas* (o glosolalia)[1387]

(b) en cuanto al **sentido** de las cosas que expresa: *carisma de interpretaciones de palabras*[1388].

Sin embargo, los carismas son siempre carismas y en cuanto tales son inferiores a la gracia santificante: "la gracia santificante es mucho más noble que las gracias *gratis datas*"[1389]. Por eso San Pablo, tras haber enumerado los carismas, declara superior a ellos la caridad[1390], íntimamente ligada a la gracia. La razón es que, mientras la gracia santificante ordena **inmediatamente** a la unión con el Fin Ultimo, las gracias *gratis datae* ordenan a cosas más particulares y **preparan** para el Fin definitivo.

2. LA GRACIA OPERANTE Y LA GRACIA COOPERANTE[1391]

La división entre gracia operante y cooperante se remonta a San Agustín y se aplica tanto a la gracia actual cuanto a la habitual.

1) Gracia actual operante y cooperante

Terminológicamente *operante* indica unidad de causa, *cooperante*, en cambio, pluralidad de causas o agentes: "cooperar" supone varios agentes, "operar", por el contrario, uno solo. En consecuencia se habla de **gracia cooperante** cuando al mismo efecto "cooperan" la gracia divina y el libre albedrío de la creatura; mientras que se dice **gracia operante** cuando en un acto del libre albedrío opera sólo la gracia.

Todo efecto es atribuido no al móvil sino al motor. De este modo, por ejemplo, no se culpa a un palo de haber golpeado a una persona sino al que lo maneja. En tal sentido, cuando a un efecto concurren dos causas, **una como motor y otra sólo como movida** (mano y palo), el efecto sólo puede ser atribuido a la causa motora, la cual puede ser llamada **causa operante**; en cambio, cuando concurren **dos causas como motoras**, el efecto debe ser atribuido a las dos, que pueden ser llamadas **causas cooperantes**.

(a) En nuestro caso, se habla de **gracia actual operante**, cuando a un efecto concurren la gracia divina actual como motor y el libre albedrío tan solo como movido. Lo cual ocurre, ante todo, respecto del acto elícito de la voluntad, el cual, ya en su **primer querer del fin natural** debe ser movido por Dios (por cuanto en ese primer acto la voluntad no puede moverse a sí misma por estar en potencia)[1392]. Lo mismo vale para el **primer querer del fin sobrenatural**, como dijimos al hablar del *initium fidei*, o preparación para la gracia[1393]. En efecto, en contra del semipelagianismo hay que afirmar que los actos preparatorios para la recepción de la gracia santificante son gracias actuales operantes y no cooperantes[1394]. También puede Dios mover con gracias operantes la voluntad de los ya justificados, cuando éstos se mueven a querer algún bien particular y concreto de una manera inopinada y repentina, sin que la voluntad proceda por deliberación (*ex deliberatione*), como ocurre con los dones del Espíritu Santo[1395].

[1387] Cf. al respecto II-II, q. 176.

[1388] Cf. II-II, 177.

[1389] I-II, 111, 5.

[1390] Cf. 1 Cor 12,31.

[1391] Cf. I-II, 111, 2; Francisco Pérez Muñiz, Introducción a la cuestión 111; en: *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, B.A.C., Madrid 1956, T. VI, pp. 749-752.

[1392] Cf. I-II, 17, 5 ad 3. El mismo Aristóteles reconocía la necesidad de esta intervención divina.

[1393] Cf. I-II, 109, 6.

[1394] Cf. también III, 86, 6 ad 1.

[1395] Cf. II-II, 52, 2 ad 1: "en los dones del Espíritu Santo el alma no se comporta como moviente sino como movida".

(b) En cambio, **gracia actual cooperante** se entiende de aquellos casos en los cuales a un mismo efecto concurren la gracia como **motor** y el libre albedrío como **motor movido**; no en el sentido de un motor independiente de la gracia sino movido por ella y subordinado a ella pero verdaderamente actuante. Esto sucede respecto de los actos imperados de la voluntad, y de todos los actos elícitos de la voluntad en los cuales ella es motora, como son todos los actos que no se identifican con el primer querer del fin sino que versan sobre los medios (el consentimiento, la elección) y son suscitados por la voluntad a partir del querer del fin (por eso se dice que en ellos la voluntad obra *cum deliberatione*, con deliberación).

2) Gracia habitual operante y cooperante

Santo Tomás aplica esta división también a la gracia habitual, o más bien al doble efecto que produce en el alma. En la gracia habitual podemos considerar dos aspectos: el dar un ser divino al alma (*esse*) y (consecuencia del primero) el ser principio activo de actos sobrenaturales y meritorios (*operari*). En su primer aspecto se habla de **gracia habitual operante**, en el segundo, de **gracia habitual cooperante**. No se trata de dos gracias distintas sino de dos efectos o funciones de la misma gracia: "La gracia operante y cooperante son la misma gracia, pero se distinguen según sus diversos efectos"[1396].

3. GRACIA PREVENIENTE Y SUBSIGUIENTE[1397]

También ésta es una división aplicable a la gracia habitual y actual. Los fundamentos de la misma se encuentran en la Escritura[1398], pero quien la desarrolló y puso particularmente en relieve fue San Agustín[1399]. El Concilio de Trento también hizo uso de ella[1400].

Esta división mira a la relación de los distintos efectos de la gracia entre sí. Cinco efectos se atribuyen a la gracia: sana el alma, hace que uno quiera el bien, hace que uno obre eficazmente el bien querido, hace que persevere en el bien, y, con la perseverancia, hace que alcance la gloria.

En este sentido la gracia se dice preveniente en cuanto que causando el primer efecto previene o prepara el segundo, y se dice subsiguiente en cuanto el segundo es efecto del primero.

4. GRACIA EXCITANTE Y GRACIA ADYUVANTE[1401]

San Bernardo expresaba ya estos dos aspectos de la gracia actual al decir: "Nuestros esfuerzos serán ineficaces si no son **ayudados por Dios** (si non adiuvetur), y serán completamente nulos si no son excitados por El (si non excitentur)[1402]. El **Concilio de Trento** hizo varias veces uso de esta división[1403], al igual que el **Concilio Vaticano I**[1404].

(a) "Gracia excitante" es la denominación con la que se designan ciertas gracias actuales que causan de modo eficiente los actos indeliberados del entendimiento y de la voluntad que preceden al libre consentimiento (el pensamiento de una cosa buena y el deseo de la misma, pero de modo indeliberado y espontáneo). Se comporta, respecto del consentimiento como causa final e invitatoria.

[1396] I-II, 111, 2 ad 4.

[1397] Cf. I-II, 111, 3; Francisco Pérez Muñiz, *op. cit.*, pp.752-753.

[1398] Salmo 20,4; 22,6; 58, 11.

[1399] El *De natura et gratia* es citado como argumento de autoridad en el artículo 3 de esta cuestión.

[1400] "...El principio de la justificación misma en los adultos ha de tomarse de la gracia de Dios preveniente..." (DS 1525; cf. 1545-46, 1533).

[1401] Cf. Francisco Pérez Muñiz, *op. cit.*, pp. 755-756.

[1402] San Bernardo, *De gratia et libero arbitrio*, 13, 42; ML 182, 1024.

[1403] Cf. DS 1525, 1526-27, 1553, 1554, etc.

[1404] Cf. DS 3008, 3013-14.

Según que causa en el entendimiento se la llama también *gratia vocans*, gracia de vocación o llamada; en cuanto produce el buen deseo en la voluntad, recibe la apelación de *gratia pulsans*, gracia de toque.

La gracia excitante tiene su fundamento en el texto de la Sagrada Escritura que dice: "He aquí que **estoy a la puerta y llamo**: si alguno escucha mi voz y abre la puerta, yo entraré a él y cenaré con él y él conmigo"[1405].

(b) Por **"gracia adyuvante"**, se designa, en cambio, la gracia actual que es causa del libre consentimiento de la voluntad al objeto presentado por la gracia excitante. Por eso, siempre supone la excitante y ejerce su moción **exclusivamente sobre la voluntad**. Al ser causa del consentimiento ha de ser siempre preveniente del mismo. Su fundamento también son ciertos pasajes de la Sagrada Escritura que suponen este **auxilio** particular de Dios: "Ven, oh Dios, a librarme. Apresurate, oh Dios, a socorrerme (Domine ad adiuvandum me festina)"[1406]; "El mismo Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza porque no sabemos pedir lo que nos conviene"[1407].

Esta gracia es la que a su vez se divide en operante y cooperante.

5. LA GRACIA SUFICIENTE Y GRACIA EFICAZ[1408]

Esta división de la gracia en cuanto a la sustancia es probablemente una de las más antiguas, aunque en sus términos precisos haya sido formulada recién durante la polémica antiprotestante y antijansenista. Es también uno de los problemas más discutidos de la teología de la gracia.

La Sagrada Escritura habla a veces del rechazo de la gracia por parte de algunos hombres; otras veces, en cambio, afirma que la acción de Dios (por su gracia) alcanza su efecto salvífico de un modo absolutamente eficaz en personas que parecen petrificadas en el pecado. Judas y Pedro traicionaron a Cristo al mismo tiempo. A Judas Cristo le tocó el alma con directas e indirectas: frases misteriosas que sólo él comprendía, miradas, un beso, etc. Y Judas no se echó atrás; y terminó en el suicidio. A Pedro sólo lo miró al pasar, y lo hizo llorar toda la vida.

¿Dónde radica la diferencia entre un caso y el otro? Si decimos que la diferencia la establece el hombre con sus actos de aceptación y rechazo de la gracia, incurrimos en el error del semipelagianismo, y vamos contra el magisterio[1409] y la tradición de la Iglesia[1410]. Si decimos que la diferencia la establece Dios podemos terminar atribuyendo a Dios la causa de nuestro rechazo de la gracia, o sea en la doctrina aberrante de la "predestinación reprobativa" condenada reiteradamente por la Iglesia[1411].

¿Cómo solucionar el problema?

[1405] Ap 3,20.

[1406] Salmo 69,1; cf. 118, 117.

[1407] Rom 8,26.

[1408] Cf. R. Garrigou-Lagrange, *La predestinación de los santos y la gracia*, Ed. Desclée de Brouwer, Bs. As., 1947, especialmente pp. 275-330; M. Schmaus, *op. cit.*, pp. 338-356; Agostino Trapè, *S.Agostino: Introduzione alla dottrina della grazia. II. Grazia e libertà*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 103-147.

[1409] En efecto, dice el Concilio Arausicano II: "Si alguno afirma que por la fuerza de la naturaleza se puede... consentir a la saludable evangélica predicación, sin la iluminación o inspiración del Espíritu Santo... es engañado de espíritu herético" (DS 377).

[1410] El mismo Concilio Arausicano, dice, usando palabras de San Próspero de Aquitania: "Cuantas veces bien obramos, Dios, para que obremos, obra en nosotros y con nosotros" (DS 379). Y citando a San Agustín: "Muchos bienes hace Dios en el hombre, que no hace el hombre; pero ningún bien hace el hombre que no otorgue Dios que lo haga el hombre" (DS 390).

[1411] Por ejemplo, en el IIº Concilio de Valence (año 855): "...En los malos [Dios] supo de antemano su malicia, porque de ellos viene, pero no la predestinó, porque no viene de Él. Que hayan sido algunos predestinados al mal por el poder divino, como si no pudieran hacer otra cosa, no sólo no lo creemos, sino que si hay algunos que quieran creer tamaño mal, contra ellos... decimos anatema con toda detestación" (DS 628-629).

Ante todo, no hay duda que son **soluciones falsas** el filo-pelagianismo (que dice que las gracias consiguen su efecto porque las **aceptamos** nosotros[1412]), o el **predestinacionismo jansenista** (que afirma que la única gracia es la eficaz, porque la gracia suficiente en definitiva no nos da el fruto sobrenatural sino que tan sólo aumenta nuestra pecaminosidad por razón del rechazo). Por otro lado son **soluciones controvertidas** las que dieron los protagonistas de la **controversia *De auxiliis*** (en el siglo XVI): el bañecianismo[1413], el molinismo[1414], el "condeterminismo" del franciscano Mastrio y el sistema "sorbónico alfonsiano". Todas estas escuelas discutieron sobre cómo entender las gracias suficientes y las gracias eficaces. Pero cada sistema entendió de modo distinto estas nociones, creando grandes problemas.

Es muy difícil para nosotros compaginar la realidad de la gracia y de la libertad en nuestra mente por tener ésta tres dificultades: los límites de toda realidad creada que no puede abarcar a Dios; los límites añadidos por la degradación del pecado original; y finalmente los límites impuestos por nuestra imaginación que siempre mete mano en nuestros pensamientos. Nos cuesta, por eso, entender la acción de Dios sobre nuestra libertad, porque pensamos con las categorías que conocemos en este mundo; y los ejemplos que nos da el mundo creado es el ejemplo de causas eficientes predicamentales que actúan unas sobre otras que se superponen y se excluyen y de las cuales una triunfa sobre la resistencia de la otra (como la bola de billar es vencida por la fuerza del taco y por eso se mueve al ser golpeada)... En cambio, aquí estamos hablando de causas de orden diverso (infinitamente diverso): es la causalidad trascendente de Dios actuando de modo envolvente sobre la causalidad predicamental de la libertad humana. Estas causas actúan en órdenes diversos y por eso no se excluyen. Dios puede actuar dentro de nuestra libertad haciendo a nuestra libertad más libre. En nuestro mundo, en cambio, cuando la mano de la madre mueve la de su hijo para que éste dibuje, ya no dibuja el niño, sino la madre...

A quien pone en tela de juicio esta conciliabilidad o afirma que la gracia y la libertad no pueden compaginarse Agustín le demuestra con una larga serie de textos bíblicos que libertad y gracia pertenecen a la divina Revelación y que hay que defender firmemente ambas verdades[1415]. Llegar a ver a fondo su conciliación es cuestión sumamente difícil, que pocos llegan a comprender[1416] y que puede incluso crear angustia para muchos[1417], porque al defender la libertad se puede dar la impresión de

---

[1412] Esto fue rechazado por el Magisterio al condenar el error semipelagiano sobre el comienzo de la fe (initium fidei). El error metafísico en que incurren es la independización de la causalidad segunda respecto de la Primera, y el no poder explicar cómo puede seguirse un efecto estrictamente sobrenatural (la conversión, justificación y salvación) de un acto en definitiva humano. Para muchos autores, no muy lejos de esta posición se encuentra tal vez el molinismo con su concursus simultaneus: lo que realiza la eficacia de la gracia es el concurso de la acción divina y de la libertad humana conjunta y simultáneamente.

[1413] El bañecianismo (de Domingo Bañez O.P.) defiende la "predeterminación física". Para él la La gracia es eficaz ab intrínseco (independientemente del consentimiento humano). Se trata de una moción porque mueve la voluntad para realizar el acto saludable; es previa porque antecede a la libre determinación de la voluntad humana; es física porque no mueve "moralmente" con consejos o persuasiones, sino físicamente. En síntesis: Dios actúa física e intrínsecamente sobre la voluntad humana haciéndola pasar a realizar el acto saludable. La gracia eficaz presupone un decreto por el que Dios, desde toda la eternidad, decide predeterminar a esta voluntad humana para este acto saludable en el tiempo. La gracia eficaz puede considerarse como el instrumento del que se vale Dios para realizar en el tiempo lo que decreta desde la eternidad. Se relaciona así, estrechamente con la Predestinación en cuanto ésta es el decreto que se concretará mediante las gracias eficaces, incluida la gracia final (aunque no absolutamente pues puede haber gracias eficaces en alguna persona que caiga en pecado y no persevere para la Gloria). Para Bañez esta gracia no anula la libertad humana, ya que Dios como autor de la libertad sabe moverla sin lesionar su condición libre.

[1414] Para el molinismo (de Miguel de Molinos) la gracia no es eficaz ab intrínseco (por su misma naturaleza) y no se distingue de la gracia suficiente, que en algunos casos pasa a ser eficaz por el consentimiento humano. Sin embargo, existe la gracia eficaz de hecho porque Dios, a través de una ciencia que establece (sin precedentes) Molina, denominada la "ciencia media", conoce los futuribles (lo que haría cada hombre en tales circunstancias) y así sabe qué gracia conseguiría su efecto (y tal es la gracia eficaz) y cual no lo consigue (la gracia puramente suficiente). Supuesto esto, Dios determina otorgar una gracia a una persona sabiendo que va a aceptarla y en tal sentido le da una gracia eficaz; o bien elige darle una gracia en una circunstancia en que sabe que va a rechazarla y así le otorga una gracia puramente suficiente. En definitiva, lo que distingue in re una de la otra es la aceptación de la voluntad.

[1415] Cf. De gratia et lib. arb.; 2, 2-11, 23: PL 44, 882-895.

[1416] Cf. Ep., 214, 6: PL 33, 970.

[1417] Cf. De pecc. mer. et rem., 2, 18, 28; PL 44, 124-125.

negar la gracia, y viceversa[1418]. Pero es preciso creer en su conciliabilidad como en la conciliabilidad de dos prerrogativas esenciales de Cristo, de las que una y otra dependen respectivamente. Efectivamente, Cristo es al mismo tiempo salvador y juez. Pues bien, 'si no existe la gracia, ¿cómo salva al mundo? Y si no existe el libre albedrío, ¿cómo juzga al mundo?'[1419].

...La doctrina sobre la necesidad de la gracia se convierte en la doctrina sobre la necesidad de la oración, en la que tanto insiste Agustín[1420], porque, como escribe él, "es cierto que Dios ha preparado algunos dones incluso para quien no los pide, como, por ejemplo, el comienzo de la fe, pero otros sólo para quien los implora como la perseverancia final"[1421].

Al tratar de las palabras de Jesús en el Evangelio de Juan: *Nadie viene a mí si el Padre no lo atrae* (Jn 6, 44), comenta él: "No creas que vas a ser atraído contra tu voluntad: al alma le atrae también el amor"[1422]. Pero el amor, observa él también, obra con "liberal suavidad"[1423]; por eso "observa la ley libremente quien la cumple con amor"[1424]: "La ley de la caridad es ley de libertad"[1425].

En un intento de explicación debemos decir que la divina Providencia mueve cada cosa según su modo propio, por consiguiente, a las causas libres, las mueve respetando siempre su libertad. Por esto hay que decir que cuando Dios infunde la gracia en el alma de un adulto dotado de razón y libertad, mueve al mismo tiempo el libre albedrío para que preste su libre consentimiento a dicha recepción[1426]. Y esto es lo que devana los sesos de los teólogos: ¿cómo puede Dios mover mi libertad sin quitármela o cómo puede moverme y al mismo tiempo dejarme margen para que yo me resista? Estamos ante uno de los problemas más difíciles de la teología, que si no podemos solucionar definitivamente, al menos intentamos enmarcar como sigue:

1º Dios nos da a todos la gracia y nosotros podemos resistir a la gracia. *Dios quiere que todos los hombres se salven* (1Tim 2,4). ¿Cómo querría esto si no ofreciese o diese a todos la gracia? Pero podemos resistirnos. Nos lo demuestra nuestra conciencia pecadora. Y lo dice la Sagrada Escritura: *Yo llamo y vosotros resistís* (Prov. 1,24); *¡Hombres de dura cerviz y de corazón y oído incircuncisos! vosotros resistís al Espíritu Santo* (Act 7,51).

El magisterio, por eso, ha definido como de fe que el hombre no es un instrumento meramente mecánico de la gracia, incapaz de resistirse a ella. Por ejemplo, el Concilio de Trento: "Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre, movido y excitado por Dios, no coopera en nada asintiendo a Dios que le excita y llama para que se disponga y prepare para obtener la gracia de la justificación, y que no puede disentir, si quiere, sino que, como un ser inánime, nada absolutamente hace y se comporta de modo meramente pasivo, sea anatema"[1427].

Estas gracias que Dios da a todos y que pueden ser resistidas, los teólogos las han llamado "gracias suficientes". Para los bañecianos estas gracias sólo dan a la voluntad la fuerza de poder deliberar y obrar (ayuda "sine quo"); pero esta potencia nunca se reducirá al acto sin la ayuda físicamente premoviente (ayuda "quo"). La gracia eficaz, en cambio es intrínsecamente eficaz. Los jansenistas

---

[1418] Cf. De gratia Christi et de pecc. orig., 47, 52: PL 44, 383-384.

[1419] Ep., 214, 2: PL 33, 969.

[1420] Cf. Ep., 130: PL 33, 494-507.

[1421] De dono perserv., 16, 39: PL 45, 1017.

[1422] Tractatus in lo, 26, 25: PL 35, 1607-1609.

[1423] Contra Iulianum, 3, 112: PL 45, 1296.

[1424] De gratia Christi et de pecc. orig., 1, 13, 14: PL 44, 368.

[1425] Ep. 167, 6, 19: PL 33, 740. Cf. la doctrina de San Agustín en: Juan Pablo II, Carta Apostólica *Agustinum Hipponensem*, en el XVI centenario de la conversión de San Agustín, nº 4 (libertad y gracia), 28 de agosto de 1986.

[1426] "Dios mueve a todos los seres según el modo particular de cada uno de ellos, y así vemos que en las cosas naturales mueve de una manera a las cosas pesadas y de otra a las ligeras, debido a la diversa naturaleza de cada una. De aquí que mueve también a los hombres a la justicia conforme a la condición de su naturaleza. Ahora bien, el hombre es libre por su propia naturaleza. Por consiguiente, en aquel que tiene el uso de su libertad no se da la moción divina a la justicia sin un acto de libertad, sino que de tal manera infunde el don de la gracia justificante, que, al mismo tiempo que lo infunde, mueve la libertad a aceptar el don de la gracia en aquellos que son capaces de esta moción" (I-II, 113, 3).

[1427] DS 1554; cf. DS 2306.

sostenían lo mismo afirmando que estas gracias no sirven para nada y en el fondo sólo nos sirven para que Dios nos eche en cara que Él no nos condenó sin ofrecernos nada... De ahí su exclamación burlona y sacrílega: "de la gracia suficiente, ¡líbranos, Señor!".

2º Es doctrina de San Alfonso que estas gracias suficientes que Dios da a todos los hombres nos permiten actos saludables fáciles de hacer, como es el rezar, si queremos. Y rezando podemos alcanzar la gracia eficaz (*Pedid y recibiréis*). Dice el Santo basarse en la doctrina de San Agustín, de la tradición y del Concilio de Trento que nos insisten: Dios no manda cosas imposibles, sino que al mismo tiempo que manda que hagas lo que puedes y que pidas lo que no puedas, y te ayude para que puedas[1428]. Con la gracia suficiente, insiste San Alfonso, puedo rezar si quiero; y rezando alcanzaré el resto. De lo contrario a nadie podría Dios condenar, ni serían justos sus mandatos.

Hay que aclarar que San Alfonso no dice que la gracia suficiente sea eficaz en razón del consentimiento de la voluntad (sería semipelagianismo o una especie de molinismo). No dice tampoco que la gracia suficiente dé la "potencia (próxima) para orar", sino que dice expresamente: "dat actum orandi, si homo velit", da el acto de orar, si el hombre quiere. El acto segundo (la oración que hace el hombre que quiere rezar) es, pues, de la gracia y no de la voluntad humana, que sin embargo, puede resistirla. Según San Alfonso la gracia suficiente y eficaz se distinguen como "gratia fallibiliter et infallibiliter efficax"; pero de por sí y en su esencia ambas son eficaces[1429].

San Alfonso escribía en 1769: "*Dios quiere que todos los hombres se salven* (1 Tim 2,4). Si no se admite esta gracia suficiente, con la cual, sin necesidad de otra gracia no común a todos, pueda cada uno orar, y orando obtener la gracia eficaz y observar la ley, yo no entiendo cómo los oradores sagrados pueden exhortar al pueblo a convertirse si a algunos les fuera negada también la gracia de orar; porque la gente podría responder: 'Esto que tú nos dices a nosotros, dile a Dios que lo haga, pues nosotros no tenemos ni la gracia inmediata eficaz para actualmente convertirnos, ni la gracia suficiente mediata por medio de la oración para obtenerla'"[1430]. De aquí su afirmación constante: "Tantos se condenan, siendo tan fácil salvarse... ¡Orad! ¡Orad! ¡Orad!"[1431].

3º Finalmente, es también verdad de fe que la acción salutífera de Dios es absolutamente eficaz cuando Dios así lo quiere y esto sin mermar la libertad del hombre.

Volvamos al principio. Si aplicamos la doctrina de San Alfonso, debemos decir que tanto Judas como Pedro recibieron gracias suficientes para pedir a Dios la salvación. Pero ninguno de los dos la pidió; ninguno de los dos oró. Los dos podrían haber terminado en la condenación. Sin embargo se condenó uno y la otra no. A uno permitió Dios el endurecimiento ante la gracia, y a la otra en medio de su pecado la resucitó como un muerto y le ablandó el corazón a martillazos y humillaciones. No fue que ella no se resistió a la gracia o que con la gracia suficiente para rezar rezó y así obtuvo la justificación. Fue que estaba muerta, más seca que la higuera que maldijo Cristo... y floreció. Como San Agustín, como San Pablo, ¡como tantos de nosotros!

El corazón del rey –dice el libro de los Proverbios– *es un curso de agua en la mano de Yahvéh, Él lo inclina hacia donde quiere* (Prov 21,1).

[1428] San Alfonso, *Obra dogmática contra los herejes que se dicen reformados*, en: *Opere*, Marietti, VIII, n. 153.

[1429] Cf. Schmaus, M., *Teología dogmática*, Rialp, Madrid 1962, T. V, p. 350. Del sistema de San Alfonso dice citando al redentorista Schurr y al dominico Marín-Solá que "San Alfonso, al ver que las grandes escuelas estaban en un callejón sin salida, dedujo su rico planteamiento de razones existenciales y pastorales (y no del formalismo de una labor sincrética de síntesis); deduce la existencia de una "gratia fallibiliter efficax", que estaba exigida en el magisterio eclesiástico (Dz 797, 814, 1093, 1791); salva el universalismo de la gracia frente a la pasividad particular de la salvación afirmada por Jansenio y lógicamente deducida de la teoría de Báñez... y finalmente concede a la oración su puesto clave en el orden de la salvación. Son tres posiciones seguras defendidas también por toda la praxis de la Iglesia, por San Agustín y por el Concilio de Trento" (ibid., pp. 350-351).

[1430] ibid.

[1431] Rey-Mermet, *El santo del siglo de las luces*, B.A.C., Madrid 1985, p. 637.

Y Péguy dejó escrito: "Los hombres que Dios quiere tener, los tiene; los pueblos que Dios quiere tener, los tiene; las humanidades que Dios quiere tener, las tiene. Cuando la gracia no viene derecha, viene de través; cuando no viene derecha, quiere decirse que viene torcida y, cuando no viene torcida, quiere decirse que viene por partes. Hay que desconfiar de la gracia, dice la historia. Cuando quiere tener un ser, lo tiene; cuando quiere tener una criatura, la tiene. Ella no toma nuestros mismos caminos: ella toma los caminos que quiere. Ella no toma siquiera sus mismos caminos; no toma nunca más de dos veces el mismo camino. Ella es quizá libre, dice la historia; ella es fuente de toda libertad"[1432].

Y digamos con propiedad: no es el problema final el determinar si este acto es un acto que "se impone" a mi voluntad o no. La acción de la gracia eficaz sobre mi libertad, es la más serena, más amable de las acciones de Dios. Dios, en realidad, no actúa como un río desbordado que se estrella contra nuestro corazón. Obra en nuestra libertad desde dentro, con suavidad; la orienta hacia el bien sin violar su naturaleza. En efecto, el acto por el cual la voluntad libre se vuelve hacia el objeto de la gracia (el bien sobrenatural, la santidad, la gloria) es un acto de amor sobrenatural; ahora bien, siendo el amor el acto esencial de la voluntad jamás puede ser un acto ejercido contra la voluntad (sería contradictorio): quien actúa amando, jamás actúa contra su propia voluntad. De aquí otro principio de San Agustín: *liber facit qui libens facit*, libremente obra quien obra por amor[1433]. Estas afirmaciones, evidentemente, no pueden ser comprendidas fuera de la doctrina que enseña que Dios mueve a cada cosa según su naturaleza; al hombre cuya naturaleza es ser libre, lo mueve "libremente"[1434].

No es, pues, éste el problema. El problema es ¿por qué Dios mueve a unos de una manera y a otros de otra? ¿Por qué Dios elige a unos y no a otros? "No puede darse ninguna razón, dice Santo Tomás, sino la simple voluntad de Dios, como suele ocurrir también en las cosas humanas"[1435]. ¿Puede el hombre pedir cuentas a Dios de su actuar? "Y tú, hombre, que eres frágil e ignorante ¿quién eres para responder a Dios? ¿Cómo le responderías si Él quisiera contender en juicio contigo?"[1436].

De aquí que sea necesario mantener dos principios que resumo en la forma en que Santo Tomás los expone en la Suma Contra Gentiles.

(a) El primero es que, aunque no pueda haber conversión sin la gracia, "de modo razonable se imputa al hombre y no a Dios el no convertirse a Dios". Explica el Angélico: "Hay que tener en cuenta que, aunque uno no pueda merecer la gracia divina por impulso de su libre albedrío, puede, no obstante, impedirse a sí mismo de recibirla; pues en Job 21,14 se dice de algunos: *Decía a Dios: Apártate de nosotros; no queremos conocer tus caminos*. Y en Job 24,13: *Fueron rebeldes a la luz*. Y como quiera que está al alcance del libre albedrío el impedir o no impedir la recepción de la gracia, no sin razón se le imputa como culpa a quien obstaculiza la recepción de la gracia, pues Dios, en lo que de

---

[1432] Cit. en G. Barra, *Psicología de los convertidos,* Paulinas, Bilbao 1963, p. 218.

[1433] San Agustín, *De gratia Christi et de peccato originali*, 1, 13, 14.

[1434] "Dios mueve a todos los seres según el modo particular de cada uno de ellos, y así vemos que en las cosas naturales mueve de una manera a las cosas pesadas y de otra a las ligeras, debido a la diversa naturaleza de cada una. De aquí que mueve también a los hombres a la justicia conforme a la condición de su naturaleza. Ahora bien, el hombre es libre por su propia naturaleza. Por consiguiente, en aquel que tiene el uso de su libertad no se da la moción divina a la justicia sin un acto de libertad, sino que de tal manera infunde el don de la gracia justificante, que, al mismo tiempo que lo infunde, mueve la libertad a aceptar el don de la gracia en aquellos que son capaces de esta moción" (Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica,* I-II, 113, 3).

[1435] Y sigue: "Pues si alguien queriendo edificar tuviera muchas piedras similares e iguales, la razón puede decirnos por qué pone algunas en la parte de arriba y otras en la de abajo teniendo en cuenta el fin, pues para la perfección de la casa que intenta hacer se requiere que algunas piedras vayan en lo inferior para que hagan de fundamento y otras arriba para hacer de paredes. Pero el porqué elija estas piedras para arriba y aquellas otras para abajo, no responde a ninguna otra razón sino a que así lo quiso el constructor" (Ad Rom., IX,IV, nº 788).

[1436] Sigue el texto: "Por eso dice Job 9,3: *Si quisiera contender con Él, de mil cargos, no podría responder a uno*. Y Job 39,32: *El que pretende enmendar la plana a Dios, responda*. En todo esto se da a entender que el hombre no debe escrutar la razón de los juicios divinos con intención de abarcarlos totalmente, pues exceden la razón humana. Por eso nos dice el Eclo 3,22: *No busques lo que está sobre ti, y lo que está sobre tus fuerzas no lo procures*. Y el libro de los Proverbios 25,27: *Al escrutador de la majestad lo oprime la gloria*" (Ibid., IX,IV, nº 789).

Él depende, está dispuesto a dar la gracia a todos, como se dice en 1 Tim 2,4: *Quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad*. Y sólo son privados de la gracia quienes ofrecen en sí mismos obstáculos a la gracia; tal como se culpa al que cierra los ojos, cuando el sol ilumina al mundo, si de cerrar los ojos se sigue algún mal, aunque él no pueda ver sin contar con la luz del sol"[1437].

San Alfonso dice que esto se da porque teniendo a mano la gracia suficiente para rezar y con ella pedir la ayuda de Dios para recibir la gracia eficaz de hacer el bien sobrenatural, no lo hacemos.

(b) El segundo principio es que no puede pensarse en injusticia alguna si Dios libra a algunos del pecado (de modo extraordinario, a pesar de haber rechazado los auxilios ordinarios de la gracia suficiente) y a otros abandona en él[1438]: "Aunque el que peca ofrece un obstáculo a la gracia y, en cuanto lo exige el orden de las cosas, no debiera recibir la gracia, sin embargo, como Dios puede obrar fuera del orden aplicado a las cosas, del mismo modo que da vista al ciego o resucita al muerto, algunas veces, como exceso de su bondad, se les anticipa con su auxilio a quienes ofrecen impedimento a la gracia, desviándolos del mal y convirtiéndolos al bien. Y del mismo modo que no da vista a todos los ciegos ni cura a todos los enfermos, para que en los que cura aparezca el efecto de su poder y los otros se guarde el orden natural, así también no a todos los que resisten a la gracia los previene con su auxilio para que se desvíen del mal y se conviertan al bien, sino sólo a algunos, en los cuales quiere que aparezca su misericordia, así como en otros se manifiesta el orden de la justicia. De aquí que el Apóstol diga a los Romanos 9,22: *Pues para mostrar Dios su ira y dar a conocer su poder, soportó con mucha longanimidad a los vasos de ira, maduros para la perdición, para hacer ostentación de la riqueza de su gloria sobre los vasos de su misericordia, que Él preparó para la gloria*. Mas como quiera que Dios, entre los hombres que persisten en los mismos pecados, a unos los convierta previniéndolos y a otros los soporte o permita que procedan naturalmente, no se ha de investigar la razón por qué convierte a éstos y no a los otros, pues esto depende de su simple voluntad, del mismo modo que dependió de su voluntad el que, al hacer todas las cosas de la nada, unas fueran más excelentes que otras; tal como de la simple voluntad del artífice nace el formar de una misma materia, dispuesta de idéntico modo, unos vasos para usos nobles y otros para usos bajos. Con este motivo dice el Apóstol en la carta a los Romanos 9,21: *¿O es que no puede el alfarero hacer del mismo barro un vaso de honor y un vaso indecoroso?*"[1439].

Esta doctrina es tan misteriosa que sólo puede ser vivida en la fe y con la simpleza de los santos más que con la complicación de los teólogos. Por eso fue muy importante el acto del Papa Juan Pablo II por el que declaró doctora de la Iglesia no ya a un erudito teólogo sino a una persona de oración como Teresa del Niño Jesús; precisamente porque su enseñanza fue "... la expresión luminosa del misterio de Cristo y de su experiencia personal de la gracia..."[1440]. Su mensaje doctrinal se sintetiza en este misterio que nos ocupa: "...He aquí.. el misterio... de toda mi vida, y el misterio, sobre todo, de los privilegios que Jesús ha dispensado a mi alma...: *Dios tiene compasión de quien quiere y usa de misericordia con quien quiere ser misericordioso...* (Rom 9,15-16)". Esto nos muestra como la misma gracia nos confiere, sin comprender tantos principios teológicos, la plena y absoluta conciencia de que todo el buen obrar y el mismo desear obrar bien, provienen de la gracia divina que previene, envuelve, suscita, acompaña y corona nuestro obrar. Lo dice la misma santa: "Vuestro amor me previno desde la infancia, creció conmigo, y ahora es un abismo cuya profundidad me es imposible medir"[1441]. En los últimos renglones de su manuscrito dice: "Dios, en su misericordia preveniente, ha preservado a mi alma del pecado mortal"[1442]. Antes de eso había escrito: "El Señor... siempre me ha dado lo que he deseado, o mejor, siempre me ha hecho desear lo que quería darme"[1443].

[1437] CG, III, 159.

[1438] Cf. I-II,106,3 ad 3.

[1439] CG, III, 161.

[1440] Juan Pablo II, *Angelus*, L'Osservatore Romano, 24 de agosto de 1997, p. 9, n.2.

[1441] *Historia de un alma,* c. 11.

[1442] *Historia de un alma,* c. 11.

[1443] *Historia de un alma,* c. 11. Cuando habla de la gracia de no haber cometido ningún pecado mortal, se limita a decir: "¡No es, por lo tanto, mérito mío alguno el no haberme entregado al amor de las criaturas, puesto que fue la misericordia de

No podemos penetrar más allá en el misterio. Los teólogos seguirán discutiendo durante siglos. Dice Schmaus que "tenemos que renunciar a entender totalmente la cooperación de la libertad y la gracia; esta renuncia no es fruto del cansancio o incapacidad de pensar, sino el resultado de ver que Dios es incomprensible en su esencia y en su actividad y a la vez es el resultado de ver el secreto y misterio de la persona humana. Sólo quien olvide la incomprensibilidad de Dios y el carácter misterioso de lo personal, es decir, quien no piense de lo divino y de lo humano como debe pensarse y sobre todo quien confunda a Dios con la criatura, podrá ilusionarse con la esperanza de penetrar la voluntad de Dios hasta entender cómo se infunde en el espíritu humano sin destruir la personalidad del hombre. Todo sistema que crea poder dar respuesta definitiva y completa a la cuestión que nos ocupa se olvida del hecho de que Dios es un misterio y demuestra así su plena sinrazón"[1444].

VII. LA CAUSA Y CUALIDADES DE LA GRACIA[1445]

1. CAUSAS DE LA GRACIA

Tenemos que hablar ahora de las causas de la gracia: no solamente de la causa principal de la gracia sino también de las causas instrumental y dispositiva. El Concilio Tridentino, en su Decreto sobre la Justificación resume la doctrina de las causas diciendo: "Las causas de esta justificación son: la **final**, la gloria de Dios y de Cristo y la vida eterna; la **eficiente**, Dios misericordioso, que gratuitamente *lava y santifica* (1 Cor 6,11), *sellando* y ungiendo *con el Espíritu Santo de su promesa, que es prenda de nuestra herencia* (Ef 1,13s); la **meritoria**, su Unigénito muy amado, nuestro Señor Jesucristo, el cual, *cuando éramos enemigos* (cf. Rom 5,10), *por la excesiva caridad con que nos amó* (Ef 2,4), nos mereció la justificación por su pasión santísima en el leño de la cruz y satisfizo por nosotros a Dios Padre; también la **instrumental**, el sacramento del bautismo, que es el 'sacramento de la fe', sin la cual jamás a nadie se le concedió la justificación. Finalmente, la única **causa formal** es la justicia de Dios, no aquella con que El es justo, sino aquella con que nos hace a nosotros justos..."[1446].

1) Causa eficiente de la gracia[1447]

La causa eficiente principal y física de la gracia es Dios y sólo Él. De hecho la Sagrada Escritura pone la gracia de Dios y sus efectos en relación íntima y exclusiva con Dios: "Quien no naciere del agua y del **Espíritu**"[1448]; "La caridad procede **de Dios**"[1449]; "La gracia y la verdad por mano de Jesucristo fue hecha"[1450]; "El amor de Dios ha sido derramado en nosotros **por virtud del Espíritu Santo**"[1451].

Ninguna cosa puede obrar más allá de su especie, porque necesariamente la causa es siempre mejor que el efecto. Ahora bien, el don de la gracia excede el poder de toda naturaleza creada, ya que no es otra cosa que una participación de la naturaleza divina, que excede evidentemente toda esencia creada.

Dios la que me preservó de hacerlo!... Si el Señor me hubiera faltado, reconozco que habría podido caer tan bajo como santa Magdalena, y las profundas palabras de nuestro Señor a Simón resuenan con gran dulzura en mi alma... Lo sé: 'Aquel a quien menos se le perdona, menos ama'. Pero sé también que Jesús me ha perdonado a mí más que a santa Magdalena, puesto que me ha perdonado prevenientemente, impidiéndome caer" (*Historia de un alma*, c. 4).

[1444] Ibid., pp. 351-352.

[1445] Cf. I-II, 112.

[1446] DS 1528-29.

[1447] Cf. I-II, 112, 1.

[1448] Jn 3,1.

[1449] 1 Jn 4,7.

[1450] Jn 1,17.

[1451] Rom 5,5.

Consiguientemente, es imposible que una creatura pueda causar la gracia y, por lo tanto, es necesario que sea Dios quien deifique comunicando la unión de la naturaleza divina por cierta participación de semejanza.

Discutida en cambio es la explicación que mira al **modo** en que Dios produce la gracia en el alma. Para unos esto ocurre por creación, pero el inconveniente de tal postura es que la creación se da sólo respecto de las cosas subsistentes y la gracia es accidental. Para otros, en cambio, es educida de la potencia del alma. Se trata, en este caso, de la potencia obediencial, o capacidad pasiva del alma, para ser transformada por la gracia.

2) Causa instrumental de la gracia

Santo Tomás recuerda que la causa eficiente de un efecto es no sólo la causa principal sino también su causa instrumental, si bien de modo diverso[1452].

De este modo, debemos afirmar que la **causa instrumental conjunta** de la gracia es la **humanidad de Cristo**: "La causa eficiente es doble: principal e instrumental. La causa principal de nuestra salvación es Dios. Sin embargo, así como la humanidad de Cristo es el instrumento de la divinidad... se deriva de ello que todas las acciones y pasiones de Cristo obran instrumentalmente en orden a la salvación humana. En este sentido la pasión de Cristo es causa eficiente de la salvación humana"[1453]. Y también: "La humanidad de Cristo es como un **instrumento de la divinidad**, según la expresión del Damasceno. Ahora bien, un instrumento no cumple las acciones del agente principal con la propia capacidad sino con aquella de la causa principal. He aquí por qué la humanidad de Cristo no causa la gracia en virtud propia sino en virtud de la divinidad a la cual está unida, la cual vuelve salutíferas las acciones de la humanidad de Cristo"[1454].

En cuanto a los sacramentos, éstos obran como causa instrumental **separada** por virtud del Espíritu Santo que actúa en ellos: "Así como en la misma persona de Cristo la humanidad causa nuestra salvación por la gracia, obrando el poder divino como agente principal, del mismo modo en los sacramentos de la nueva ley –que se derivan de Cristo– la gracia es causada instrumentalmente por los mismos sacramentos, pero como causa principal por el poder del Espíritu Santo, que obra en los sacramentos, según aquello de San Juan: *Quien no renaciere del agua y del Espíritu Santo*"[1455].

3) Causa dispositiva de la gracia[1456]

Para la gracia habitual se exige cierta preparación porque es un don habitual y toda forma habitual está sólo en una materia dispuesta. Ya hemos dicho que no es posible una verdadera disposición de la voluntad en relación con la gracia actual, en cuanto la misma gracia actual está en el origen de cualquier actividad sobrenatural, incluidos aquellos actos con los cuales el pecador se prepara remotamente a recibir la gracia santificante. Por lo tanto, la misma preparación que obra la voluntad mediante su libre albedrío es causada por la gracia actual moviente.

2. CUALIDADES DE LA GRACIA

[1452] Cf. III,62,1; III,64,1; III, 48,6.
[1453] III, 48, 6.
[1454] I-II, 112,1 ad 1.
[1455] I-II, 112, 1 ad 2.
[1456] Cf. I-II, 112, 2-3.

Hemos definido a la gracia como una cualidad. Debe, por tanto, admitir las características de las cualidades: diversidad, aumento, disminución, etc. Santo Tomás estudia dos estas cualidades: la mayor o menor perfección en cada hombre y la cognoscibilidad de la gracia por parte del hombre.

1) Perfección de la gracia[1457]

La única gradación que admite la gracia santificante es aquella que proviene de la mayor o menor participación en la misma que posea el sujeto en el cual, como hábito, inhiere.

Ante todo, siendo una forma intrínseca e inherente al sujeto, por fuerza, se ha de multiplicar en los distintos sujetos que la reciben. De ahí que el Concilio de Trento defienda que cada uno recibe su gracia: "cada uno la suya"[1458].

En segundo lugar la mayor o menor perfección está en proporción con la preparación que le precedió: a igual preparación igual intensidad (cual es el caso de los niños que reciben la gracia en el bautismo[1459]); a diversa preparación, diversa participación. Así se dice en la parábola de los talentos que a uno se le dio cinco, a otro dos, a otro uno, "a cada cual según su propia capacidad"[1460]. El Concilio de Trento, por su parte, dice que cada uno recibe su gracia "según la medida del Espíritu Santo y según su disposición y cooperación"[1461].

Esta diversidad tiene a Dios como causa primera y al libre albedrío de la creatura como causa segunda. Porque en la preparación Dios es el primer motor y causa primera; el libre albedrío es sólo causa subordinada segunda. Por tanto, la diversidad de la preparación y, consiguientemente, de la gracia habitual, dependerá, ante todo, del beneplácito de Dios, y, secundariamente, de la docilidad del libre albedrío: "A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo" (Ef 4,7); "Todas estas cosas las obra el único y el mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere" (1 Cor 12,11).

2) Cognoscibilidad de la gracia santificante[1462]

Una de las mayores preocupaciones de Lutero era alcanzar certeza sobre la propia salvación. El Aquinate antes del Reformador teutónico, había ya estudiado la posibilidad de conocer el estado de gracia en el alma propia. A esto respondía que hay tres modos de conocer una realidad: por **revelación**, lo cual, evidentemente, es un privilegio particular dado a pocos; **en sí misma y con certeza** (este tipo de conocimiento no puede aplicarse a la gracia, ya que el conocimiento de este género es aquél que se deriva del conocimiento a través de los principios, y como el principio de la gracia es Dios y a Él no le conocemos por esencia, también la gracia, que es participación de su divina naturaleza, nos resta desconocida) y por **conjetura**, es decir, a través de algunos signos; tal es el modo ordinario para alcanzar el conocimiento de la gracia.

Dice el Catecismo: "La gracia, siendo de orden sobrenatural, escapa a nuestra experiencia y sólo puede ser conocida por la fe. Por tanto, no podemos fundarnos en nuestros sentimientos o nuestras obras para deducir de ellos que estamos justificados y salvados. Sin embargo, según las palabras del Señor: 'Por sus frutos los conoceréis' (Mt 7,20), la consideración de los beneficios de Dios en nuestra vida y en la vida de los santos nos ofrece una garantía de que la gracia está actuando en nosotros y nos incita a una fe cada vez mayor y a una actitud de pobreza llena de confianza"[1463]

En cuanto a los signos que nos permiten conjeturar el estado del alma, tres principales nos orientan sobre el estado de gracia:

[1457] Cf. I-II, 112, 4; Pérez Muñiz, *op. cit.*, pp. 810-813.
[1458] DS 1528-29.
[1459] Cf. III, 69, 8.
[1460] Mt 25,15.
[1461] DS 1528-29.
[1462] Cf. Pérez Muñiz, *op. cit.*, pp. 813-817.
[1463] *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 2005.

(a) **El testimonio de la buena conciencia**, que entraña: el no tener conciencia de pecado mortal; el dolor sincero de los pecados cometidos; el propósito de enmienda y el horror al pecado; el cumplimiento de los preceptos divinos; la victoria en las tentaciones; el amor a las virtudes y el esfuerzo por el evitar el pecado venial.

(b) **El deleite en las cosas divinas**, es decir: el gusto por los libros santos y por la Palabra de Dios; la devoción a la Eucaristía y a la Virgen; la frecuencia de los sacramentos y la oración mental.

(c) **El desprecio de las cosas mundanas**, que supone: no tener apego a las cosas de la tierra, el no sentir gusto en las vanidades del mundo; el huir de las ocasiones del pecado.

Sin embargo, estos signos no nos dan más que una conjetura, por eso, la Escritura nos exhorta a la vigilancia, a la perseverancia, a la oración y confianza en Dios y al esfuerzo continuo en la obra de la santificación: "No sabe el hombre si es objeto de amor o de odio" (Eccl 9,1); "Aun del pecado expiado no vivas sin temor, y no añadas pecados a pecados" (Eccl 5,5); "¿Quién puede decir: He limpiado mi corazón, estoy limpio de pecado?" (Prov 20,9); "¿Quién podrá conocer sus pecados? Absuélveme de los que se me oculta" (Sal 18,13); "Estoy cierto de que de nada me arguye la conciencia, mas no por eso me creo justificado; quien me juzga es el Señor" (1 Cor 4,4).

VIII. LOS EFECTOS DE LA GRACIA

Dos son los efectos de la gracia: la justificación y el mérito.

1. LA JUSTIFICACIÓN[1464]

La justificación es el movimiento por el cual el hombre pasa del estado de pecado al estado de justicia de Dios. Comprende, por tanto, un doble aspecto: **negativo**, la remisión de los pecados; **positivo**, la renovación interior del hombre. El término *a quo*, o punto de partida, de este movimiento es el estado de pecado, mientras que el término *ad quem*, o punto de arribo, es el estado de filiación adoptiva de Dios, o el estado de "justicia". Este último término no hace aquí referencia a la virtud cardinal homónima, sino a la **actitud o estado de orden interior del hombre**.

Por lo tanto, justificación significa: **pasivamente** el movimiento de la creatura que pasa al estado de justicia; **activamente** es la acción por la cual Dios nos justifica; **formalmente**, designa la transformación interior del sujeto que se hace justo.

El **protestantismo**, identificando el pecado con la concupiscencia, se veía obligado a afirmar que la justificación no borra realmente el pecado, sino que lo tapa o hace que Dios no lo impute. Su concepto de la justificación es, por tanto, exclusivamente forense (judiciaria) o declarativa. La doctrina protestante puede resumirse en tres tesis principales:

1º Al identificar el pecado con la concupiscencia (y quedando ésta presente tras el bautismo y el sacramento de la penitencia) el protestantismo deduce, consecuentemente, que la justificación no remite real y verdaderamente los pecados sino que solamente los encubre, tapa y no imputa al pecador.

2º La **justificación** no se verifica por la infusión de alguna forma sobrenatural en el interior del hombre (la gracia) sino tan sólo por la imputación extrínseca de la misma justicia de Cristo.

3º La justificación no requiere de nuestra parte otra cosa que un acto de fe, por el cual creemos que la justicia de Cristo nos ha sido aplicada, y que en consecuencia, nuestros pecados no nos serán imputados delante de Dios.

De estos principios se deriva, en forma lógica, la teoría del *homo simul iustus et peccator*, el hombre es al mismo tiempo, justo y pecador. Bultmann llega a decir: "El hombre permanece **siempre** un pecador, y **siempre** es un justificado sólo en el juicio de Dios"[1465].

[1464] Cf. I-II, 113; *Catecismo de la Iglesia Católica*, nnº 1987-1995.

1) Justificación y remisión de los pecados[1466]

El proceso de la justificación implica, ante todo, el aspecto negativo de la destrucción del pecado, como se ve claramente en numerosos textos bíblicos donde se afirma que los pecados son borrados, quitados, lavados, purificados[1467]: "Yo soy, yo mismo soy el que borro tus iniquidades... y no me acordaré de tus pecados" (Is 43,25); "Ten compasión de mí, oh Dios, según tu gran misericordia; según la multitud de tus piedades, borra mi iniquidad" (Sal 51,3); "¿Quién es semejante a ti, que perdonas la maldad... que pisas nuestras culpas y echas al fondo del mar nuestros pecados?" (Miq 7,18s); "Lavaos, purificaos... aunque vuestros pecados fueren como la grana, como la nieve quedarán blancos; aunque fueren rojos como la púrpura, se tornarán blancos como la lana" (Is 1,16s); "Haced, pues, penitencia y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados" (Act 3,19); "Este es el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo" (Jn 1,29); "Habéis sido lavados" (1 Cor 6,11).

El Magisterio lo ha definido solemnemente: "...la justificación misma que no es sólo remisión de los pecados..."[1468]; "la justificación arranca al hombre del pecado"[1469].

Basándose en estos testimonios, la doctrina teológica sostiene que en la justificación del impío, todos y cada uno de los pecados mortales son **real y verdaderamente** borrados y quitados. De lo contrario, el hombre justificado sería al mismo tiempo justo e injusto, objeto de amor y de odio; estaría apartado de Dios y unido a Dios. Por eso, explica Santo Tomás: "Esta justicia puede producirse en el hombre conforme a la razón de movimiento que va de un contrario a otro. En este sentido, la justificación implica cierta **transmutación** del estado de injusticia al estado de la justicia predicha. A esta manera nos referimos aquí al hablar de la justificación del impío, conforme al texto del Apóstol: *Más al que no trabaja, sino que cree en el que justifica al impío, etc.* Y como el movimiento se denomina más bien por el término final que por el punto de partida, por eso esta transmutación, mediante la cual sale uno del estado de injusticia por el perdón de sus pecados, recibe el nombre del término final (ad quem) y se llama justificación del impío"[1470].

De todos modos, hay que notar que si bien la justificación borra todo lo que tenga razón de pecado, no quita en cambio, las malas costumbres, ni las inclinaciones adquiridas con una vida desordenada, ni la inclinación al pecado (*fomes peccati*), como enseña el Conclio Tridentino: "...que la concupiscencia o *fomes* permanezca en los bautizados... como haya sido dejada para el combate (*ad agonem*), no puede dañar a los que no la consienten y virilmente la resisten por la gracia de Jesucristo. Antes bien, *el que legítimamente luchare, será coronado* (2 Tim 2,5). Esta concupiscencia que alguna vez el Apóstol llama pecado (cf. Rom 6,12), declara el santo Concilio que la Iglesia Católica nunca entendió que se llame pecado porque sea verdadera y propiamente pecado en los renacidos, sino porque procede del pecado y al pecado inclina"[1471].

2) Justificación e infusión de la gracia[1472]

La Sagrada Escritura afirma también la renovación interior del hombre como obra divina, así, por ejemplo: "Os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo... Pondré en vosotros mi

---

[1465] Citado por José Mª Millas, *El pecado y existencia cristiana. Origen, desarrollo y función de la concepción del pecado en la teología de Rudolf Bultman*, Ed. Herder, Barcelona 1989, p- 332. Millas explica: "Notemos la frase 'el justificado es justo cabe Dios, y es un pecador sobre la tierra', que indica la permanencia del ser pecador en el justificado y la simultaneidad de pecado y perdón como dos totalidades" (p. 331).

[1466] Cf. I-II, 113, 1.

[1467] Cf. Ch. Baumgartner, *op. cit.*, pp. 196-198.

[1468] DS 1528-29.

[1469] *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1990.

[1470] I-II, 113, 1.

[1471] DS 1520 in fine.

[1472] Cf. I-II, 113, 2.

espíritu" (Ez 36,26-27); "La caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado" (Rom 5,5); "Es menester que abandonéis vuestra vida pasada, y os desnudéis del hombre viejo, el cual se corrompe siguiendo la ilusión de las pasiones, para renovaros por una transformación espiritual de vuestro juicio, y revestiros del hombre nuevo, en la justicia y santidad de la verdad" (Ef 4,22-24). Asimismo, la justificación es descrita como una *regeneración*[1473], una *renovación*[1474], una *nueva creación*[1475].

Por su parte, el Magisterio ha definido, en el Concilio de Trento que la justificación no consiste solamente en la remisión de los pecados sino también en la santificación y renovación del hombre interior por la recepción de la gracia y de los dones que constituyen la causa formal de dicha justificación[1476]; asimismo se anatematiza y condena las afirmaciones contrarias de los Reformadores protestantes[1477].

Para Santo Tomás es impensable que pueda darse este movimiento o paso del estado de injusticia al de justicia sin la infusión de la gracia. En este punto su doctrina difiere de la de algunos teólogos posteriores como Ockham, Scoto y Suárez los cuales, con claros matices entre ellos, afirmaron que Dios, de modo absoluto, podría justificar al hombre sin infundir la gracia, aunque de hecho reconocen que ha elegido este medio. El más extremo de ellos fue Ockham quien preparó de este modo algunas aserciones del protestantismo; así Calvino, por ejemplo, sostuvo que la justificación consiste única y exclusivamente en la remisión de los pecados.

Contrariamente a ellos Santo Tomás afirma la necesidad de la infusión de la gracia divina sin la cual ni hay remisión de los pecados, ni renovación interior[1478]. En efecto, la remisión del pecado se verifica por un acto del amor divino; ahora bien, ya hemos dicho que el amor divino deja siempre un gérmen o fruto. Por tal razón, donde hay un nuevo motivo de amor divino, se verifica también la presencia de un nuevo fruto de ese amor. Por eso, siendo la remisión del pecado, señal de un acto especial de la divina dilección, debe pensarse también en algún fruto positivo en el amado, y dicho efecto es precisamente la gracia.

Siguiendo a San Alberto Magno, el Aquinate enumera cuatro momentos en la justificación[1479], a saber: 1º la infusión de la gracia, que es la moción divina requerida, ya que en todo movimiento en el que una cosa es movida por otra lo primero que se requiere es la moción del motor; 2º la detestación o alejamiento del pecado, es decir, el movimiento de la libertad apartándose del término *a quo* de este movimiento[1480]; 3º el movimiento de la libertad hacia Dios por la fe, que no es otra cosa que el dirigirse hacia el término *ad quem*[1481]; se trata aquí de una fe viva, unida a la caridad como precisa el mismo Angélico[1482]; 4º la remisión de la culpa que es la llegada o perfección del movimiento. De este modo se realiza la definición ya dada de la justificación que la describe como **movimiento mediante el cual el alma es movida por Dios desde el estado de culpa hacia el estado de justicia**. Sin embargo, a pesar de quedar así enumerados, estos diversos elementos no conocen una distinción temporal propia, sino tan solo de naturaleza que es la que acabamos de exponer[1483]; en realidad la justificación es **instantánea** y tiene lugar mediante la infusión de la gracia y el perdón de la culpa[1484].

3) Los actos del hombre en la justificación[1485]

[1473] Cf. Rom 6,4.11; Col 3,3; Tit 3,4-6; Jn 1,13; 3,6; 1 Jn 2,29; 1 Pe 1,3.23.
[1474] Cf. 2 Cor 4,16; Ef 4,23; Col 3,10; Tit 3,5.
[1475] Cf. 2 Cor 5,17; Ef 2,10; Gal 6,15.
[1476] Cf. DS 1528-29; Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1991.
[1477] Cf. DS 1560-61.
[1478] I-II, 113, 2.
[1479] Cf. I-II, 113, 6.
[1480] Cf. I-II, 113, 5.
[1481] Cf. I-II, 113, 4.
[1482] Cf. I-II, 113, 4 ad 1
[1483] Cf. I-II, 113, 8.
[1484] Cf. I-II, 113, 7.
[1485] Cf. I-II, 113, 3-5. También: Pérez Muñiz, *op. cit.*, pp. 842-845.

(a) Necesidad de la cooperación del hombre

Según hemos dicho, Dios infunde en el alma del pecador la gracia. Según los luteranos y calvinistas el pecador en la justificación se comporta como un instrumento **pasivo e inánime**[1486]. La doctrina católica enseña, en cambio, que la justificación del impío no acaece sin que el hombre pecador realice ciertos actos. En otras palabras: la justificación de los adultos dotados de uso de razón no se hace sino con la libre cooperación de los mismos; la de los niños o de aquellos que no tienen uso de razón (amentes) se verifica sin necesidad de su cooperación[1487].

La Escritura, el Magisterio y la Tradición hablan, en efecto, de una **auténtica actividad** por parte del hombre: "Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza, viene a mí" (Jn 6,45). El Concilio de Trento dice: "...La justificación... no es sólo remisión de los pecados, sino también santificación y renovación interior, por la voluntaria recepción de la gracia y de los dones..."[1488]. San Agustín: "Quien te creó sin ti, no te justificará sin ti"[1489].

El Catecismo, por su parte, resume la doctrina del Magisterio diciendo: "La justificación establece la colaboración entre la gracia de Dios y la libertad del hombre"[1490].

Santo Tomás apela a la suavidad de la divina Providencia que provee a cada cosa según su modo propio. Por consiguiente, a las causas libres, las mueve respetando siempre su libertad. Luego, cuando Dios infunde la gracia en el alma de un adulto dotado de razón y libertad, mueve al mismo tiempo el libre albedrío para que preste su libre consentimiento a dicha recepción: "Dios mueve a todos los seres según el modo particular de cada uno de ellos, y así vemos que en las cosas naturales mueve de una manera a las cosas pesadas y de otra a las ligeras, debido a la diversa naturaleza de cada una. De aquí que mueve también a los hombres a la justicia conforme a la condición de su naturaleza. Ahora bien, el hombre es libre por su propia naturaleza. Por consiguiente, en aquel que tiene el uso de su libertad no se da la moción divina a la justicia sin un acto de libertad, sino que de tal manera infunde el don de la gracia justificante, que, al mismo tiempo que lo infunde, mueve la libertad a aceptar el don de la gracia en aquellos que son capaces de esta moción"[1491].

(b) Los actos humanos en la justificación

En la justificación los actos del libre albedrío miran a dos objetos: a Dios a quien el hombre se convierte por la fe y la caridad; y a la pecado de quien se aparta por el arrepentimiento.

La fe[1492]. En la justificación del impío se requiere un acto de fe divina. De hecho la justificación es la conversión del alma a Dios como objeto de nuestra bienaventuranza y santificación; pero Dios sólo puede ser conocido bajo tales aspectos por la fe divina: "Sin la fe es imposible agradar a Dios. Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan" (Heb 11,6); "El que creyere y fuere bautizado se salvará; mas el que no creyere, se condenará" (Mc 16,16". El Magisterio lo ha declarado repetidamente, como en Trento[1493] o en el Catecismo ("Por parte del hombre se expresa en el asentimiento de la fe a la Palabra de Dios que lo invita a la conversión"[1494]).

[1486] Afirmaciones condenadas por el Concilio de Trento: cf. DS 1554, 1557.

[1487] Estos sujetos no son capaces de actos libres; por consiguiente, en virtud del principio que usa el Aquinate en el cuerpo del artículo 3, Dios los mueve sin causa en ellos el acto del libre consentimiento, del que, por otra parte, no son naturalmente capaces ni aún para actos proporcionados a su naturaleza.

[1488] DS 1528-29.

[1489] Sermón 169, 2, 13; ML 38, 923.

[1490] *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1993.

[1491] I-II, 113, 3.

[1492] Cf. I-II, 114, 4.

[1493] Cf. DS 1526-27, 1533, 1553.

[1494] *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1993.

La caridad[1495]. Se requiere también un acto de caridad, ya que la justificación es lo contrario del pecado. Ahora bien, consistiendo el pecado en la aversión a Dios para inclinarse sobre los bienes conmutables, consecuentemente no puede darse el movimiento contrario, a menos de alejarse del bien perecedero para inclinarse hacia Dios, y toda inclinación de la voluntad constituye fundamentalmente un acto de amor: "¿Qué le aprovecha, hermanos míos, a uno decir: "Yo tengo fe", si no tiene obras? ¿Podrá salvarle la fe?" (St 2,14). El Concilio Tridentino ha definido que no basta la sola fe sino que se requieren además la disposición de los afectos de la voluntad[1496]. "La justificación... por parte del hombre se expresa... en la cooperación de la caridad al impulso del Espíritu Santo que lo previene y lo custodia"[1497].

El arrepentimiento de los pecados[1498]. Ya definimos que la justificación se define como el movimiento de la voluntad del estado de pecado al estado de justicia. Ahora bien, todo movimiento implica un alejamiento del punto de partida (en este caso, el estado de pecado) y un acercamiento al punto de llegada (el estado de gracia). Esto implica, por tanto, la absoluta necesidad de la detestación y odio del pecado y el deseo y amor de la unión con Dios como momentos de la auténtica justificación. Los textos al respecto de la Sagrada Escritura y del Magisterio son numerosos[1499].

2. EL MÉRITO[1500]

1) Posibilidad y existencia

Mérito es un "derecho a cierta recompensa". Ahora bien, ¿qué puede significar un "derecho" del hombre ante Dios? Tal es la problemática encerrada en la presente cuestión. Se oponen al concepto católico de mérito las opiniones de pelagianos y luteranos[1501]. Para los **pelagianos** la vida eterna es un acto de rigurosa justicia con la cual Dios recompensa a aquellos que realizan la perfecta obediencia a su voluntad de legistador y juez imparcial. De hecho Pelagio llegó a dirigirse a Dios con aire de desafío afirmando que él no esperaba misericordia sino justicia. En el lado opuesto, para **Lutero** la salvación no guarda relación con la justicia ya que el hombre está privado de libertad y por lo tanto es radicalmente incapaz de dar una colaboración activa y responsable a la obra divina de la salvación.

La doctrina católica supera la unilateralidad de estas alternativas al no aceptar ni una justicia divina que excluya la misericordia ni una misericordia que ignore la justicia. Afirma, por tanto, que, causando la totalidad del ser y del obrar en las creaturas, Dios no les quita su entidad y obrar autónomo sino que lo funda; consecuencia clara de su doctrina de la dependencia de las causas segundas respecto de la Causa Primera.

La Sagrada Escritura, habla explícitamente de la existencia del mérito en el fiel. Así por ejemplo: "Tus obras tendrán un galardón" (Jer 31,36), texto que Santo Tomás comenta diciendo que "la compensación o merced es aquello que se da por un mérito. Por tanto, el hombre puede merecer de Dios"[1502]. "A toda obra Dios traerá a juicio, acerca de lo oculto, ya bueno, ya malo" (Eclo 12,14): "ahora bien, explica el Aquinate, el juicio implica la retribución, en orden a la cual se habla de mérito o de demérito. Por tanto, todo acto humano bueno o malo tiene razón de mérito o de demérito ante Dios"[1503]. "Está pronta para mí la corona de justicia que me dará en aquel día el Señor, justo juez" (2

[1495] Cf. I-II, 113, 4 ad 1.
[1496] Cf. DS 1559.
[1497] *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1993.
[1498] Cf. I-II, 113, 5.
[1499] Cf. Sal 50,19; Ez 18,21-23; Act 2,38; Lc 18, 13-14; DS 1526-27, 1553, 1676, 1677.
[1500] Cf. I-II, 114; Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nnº 2006-2011.
[1501] Cf. Galli, A., op. cit., pp. 446-469.
[1502] I-II, 114, 1, *sed contra*.
[1503] I-II, 21, 4, *sed contra*.

Tim 4,8): de lo que el Angélico deduce que "el hombre merece la vida eterna con rigor de justicia"[1504]. Y otros textos: "Yo soy tu Dios que tomo venganza de la iniquidad... y hago misericordia a aquéllos que me aman y observan mis mandamientos" (Ex 20,5); "Tú devolverás a cada uno según sus obras" (Sal 61,13); "El devolverá a cada uno según sus obras: a aquellos que son constantes en el obrar el bien dará gloria y honor; pero a aquellos que no se rinden a la verdad y creen en la iniquidad, dará ira e indignación" (Rom 2,6).

Este concepto es, no hay que olvidarlo, análogo y no unívoco. El mérito es aquello que hace que una obra sea digna de premio, por lo cual requiere cierta igualdad entre el que la hace y el que premia. Es evidente que entre Dios y la creatura se da una completa desigualdad, de aquí la más importante de las objeciones: Dios no puede ser deudor de nadie[1505]. Santo Tomás responde que Dios no se hace deudor nuestro sino de su propia palabra. De todos modos, podemos establecer la siguiente división del concepto de mérito:

- Mérito
  - De condigno
    - Estricta justicia (*ex toto rigore iustitiae*)
    - Justicia proporcional (*ex condignitate*)
  - De congruo
    - Propiamente dicho (fundado en amistad)
    - Impropio: fundado
      - en la pura misericordia de Dios
      - en la bondad y liberalidad de Dios

El mérito de **condigno** es el propiamente dicho y requiere proporción entre el mérito, el premio y la ordenación del mérito al premio. Sólo Cristo puede merecer en todo el rigor de justicia, porque la justicia perfecta sólo existe entre iguales.

Las creaturas, estando en gracia, sólo pueden merecer **"ex condignitate"**, porque donde no hay igualdad, no puede haber mas que justicia relativa. Así un hijo puede adquirir cierto mérito ante su padre; éste satisfecho del trabajo del hijo, sentirá un gran gozo en recompensárselo. La recompensa es un acto gratuito del padre, pero no obstante, sanciona el valor del trabajo cumplido y se puede decir (como de hecho decimos vulgarmente) que el hijo lo ha merecido. Así sucede, guardadas las proporciones, con la justicia entre Dios y nosotros. Si hay cierta justicia, ésta no puede entenderse como una justicia de igualdad, sino como una justicia de proporción, donde cada cual hace lo que está en condiciones de hacer. Hay que advertir, sin embargo que el hombre no tiene capacidad para hacer nada si Dios no le da esta capacidad. Así el mérito del hombre, aun entendido proporcionalmente, supone que Dios le da el obrar según su medida. Dicho de otra manera, el mérito que el hombre adquiere ante Dios por su actividad no es más que aquello para lo cual Dios le ha dado el poder de obrar. Lo que concede a nuestros actos la dignidad necesaria para establecer esta justicia proporcionada es precisamente la **gracia** que eleva nuestra actividad al plano operativo sobrenatural.

El mérito de **congruo propiamente dicho** se basa principalmente en el derecho de amistad: es el derecho que da la amistad para obtener un favor de un amigo; por tanto, no realiza la plena razón de mérito, pero participa en algo de ella.

El **impropiamente dicho** sólo se apoya en la misericordia, bondad y liberalidad divinas.

[1504] I-II, 114, 3, *sed contra*.

[1505] Cf. I-II, 114, 1 objeción 3.

Las condiciones para que una obra sea meritoria son: que sea un acto positivo (no basta la omisión de un acto malo), libre, bueno y sobrenatural (es decir, procedente de la gracia y de la caridad); debe ser realizado durante esta vida y en estado de gracia; por último, debe haber una ordenación y una promesa divina, porque, en rigor, Dios no debe nada a nadie.

2) Objeto del mérito

Podemos señalar tres objetos del mérito: la gloria, la gracia y los bienes humanos.

La gloria de la vida eterna[1506]. La vida eterna excede evidentemente la proporción de la naturaleza creada; como afirma San Pablo en 1 Cor 2,9: "Ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni ha llegado al corazón del hombre". De ahí que ninguna creatura es en sí principio suficiente del acto meritorio para la vida eterna a no ser que se le añada algún don sobrenatural el cual es precisamente la gracia santificante. Por tanto, por la dignidad de la gracia que le hace partícipe de la divina naturaleza e hijo adoptivo de Dios, el hombre puede merecer, de condigno *ex condignitate*, la vida eterna. Por eso el Apóstol exclamaba: *Si hijos, también coherederos*. La primacía de este mérito radica en la **caridad** que ordena los actos de todas las demás virtudes al gozo del bien divino imperándolas; y asimimismo, porque lo que se hace por amor se hace más voluntariamente.

La gracia santificante[1507]. Hablando de la **primera gracia**, debemos decir (en contra de los pelagianos y semipelagianos) que ésta no puede ser objeto de mérito, en cuanto excede plenamente las fuerzas de la naturaleza humana; precisamente lo que origina el mérito es la presencia de la gracia en el justo. Lo mismo puede decirse tomando en cuenta la presencia del pecado en aquél que no está en gracia: tal estado de pecado es un impedimento para que nuestras obras agraden a Dios. Lo mismo vale para aquél que ha perdido la gracia y debe recuperarla: al no estar presente la gracia no hay ningún mérito ni de condigno ni de congruo. Lo mismo se diga respecto de la **gracia final o gracia de predestinación**. En cuanto a merecer la **primera gracia** no para sí mismo sino **para otro** es claro que no puede acaecer de modo condigno salvo en el caso de Nuestro Señor Jesucristo; para todos los demás sólo puede concebirse como mérito de congruo, es decir, basados en cierta impetración y amistad, del modo como Santa Mónica pidió y obtuvo (en este sentido) la conversión de su hijo Agustín.

Los bienes temporales[1508]. El objeto del mérito es todo bien que se da como premio; pero el bien es doble, a saber, absoluto y relativo. El Bien absoluto que es el Fin último cae como mérito de modo absoluto, como ya hemos visto. En cambio, el bien relativo cae bajo mérito relativamente, es decir, que los bienes temporales son merecibles en cuanto útiles para la vida eterna, porque Dios da a los justos tantos bienes y males temporales cuantos convengan para que lleguen a la vida eterna.

[1506] Cf. I-II, 114, 2-4.
[1507] Cf. I-II, 114, 5-9.
[1508] I-II, 114, 10.

CONCLUSION GENERAL

DE SEQUELA CHRISTI

En la conclusión de estas páginas retornamos a proponer el tema con que hemos comenzado y que abre en cierto sentido la exposición moral del Aquinate. El examen de los fundamentos éticos nos ha conducido a una exposición analítica de los diversos elementos que componen la acción humana; de la interacción de las distintas facultades; de la conjugación de la libertad humana con los diversos factores que pueden ejercitarse sobre ella: Dios iluminante con su ley, transformante y adyuvante con su gracia; el pecado con su atractivo sobre la voluntad herida; el demonio a través del sutil ejercicio psicológico y espiritual de la tentación.

Teniendo en cuenta todos estos elementos el Angélico ha podido realizar su investigación moral tendiente a descubrir el movimiento con que la creatura racional se aproxima o aleja de su fin último[1509]. Por lo tanto, la idea inicial, es decir, la noción que introducía el planteamiento moral en la visión teológica de Santo Tomás era precisamente la concepción de la creatura como ser en movimiento de retorno hacia Dios Alfa y Omega, principio y fin: "primero trataremos sobre Dios; en segundo lugar, del movimiento de la creatura racional hacia Dios"[1510].

Es en este momento en que se hace importantísimo introducir una noción que Santo Tomás ciertamente no ha desconocido. ***Oportet igitur et in via viam cognoscere, per quam possit perveniri ad finem***, escribe en el *Compendium Theologiae*[1511]*: es necesario para quien está en camino conocer el camino por el que pueda llegar al fin. Es decir, este movimiento, esta vía de retorno a Dios tiene para el cristiano una configuración concreta que no es otra que Cristo. En este sentido el motus creaturae rationalis* reconoce la existencia de un **movimiento arquetípico**. Esta es la cara oculta de la moral aquinatense que no debe ser descuidada a riesgo de no comprender el pensamiento real del Angélico. Históricamente (y un hombre no se comprende sin su historia) esta moral que puede parecer tan formal y analítica no es sino la expresión teorizada de una de las más intensas experiencias espirituales de la historia de la cristiandad: el evangelismo medieval. No es otra cosa que el espíritu de Francisco de Asís y de Domingo de Guzmán (perceptible de un modo particular en el Tratado de la Ley Evangélica de la *Prima Secundae*) lo que nosotros encontramos, en una formulación precisa y clara, al enfrentar la lectura de una obra como la Suma Teológica.

La frase apenas reportada del *Compendium* resume en cierto modo el aspecto concreto que la vida moral asume para el cristiano. En ella se encuentran los elementos esenciales de lo que hemos expuesto a lo largo del tratado: la idea de finalidad y la noción de movimiento respecto del obrar moral; se añade el precioso aporte del concepto del arquetipo de este movimiento[1512].

El *motus creaturae rationalis* está en una estrechísima conexión con el *status viatoris*[1513] *propio del hombre en esta vida. El hombre está, como señala el Aquinate en el texto citado, in via*, en camino. El hombre como *comprehensor* (y el estado correspondiente, *status comprehensoris*) no es enunciado en la moral sino en cuanto fin subjetivo al que la creatura racional se encamina; es la bienaventuranza subjetiva de la que largamente hemos hablado. Pero el movimiento propiamente ético corresponde al *status viatoris*, el cual, en su sentido más inmediato, no señala una determinación local sino que

[1509] I-II, 1, prologus: "Ubi primo considerandum occurit de ultimo fine humanae vitae; et deinde de his per quae homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab ipso deviare".

[1510] I, 2, prologus.

[1511] *Compendium Theologiae*, I, cap. 2

[1512] En realidad se encuentra ya enunciado en el prólogo general a la *Prima Secundae* al afirmar la distinción entre la parte precedente y la que en ese momento inicia sobre la base del "Ejemplar-imagen".

[1513] Cf. Pieper, J., *Acerca del concepto de "status viatoris"*, en: *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1980, pp. 369-375.

expresa la constitución más íntima del ser de la criatura, como afirma Pieper. Es el intrínseco y entitativo "aún no" de la creatura que incluye esos dos aspectos que la caracterizan: el no ser plenitud y ser encaminamiento hacia la plenitud.

Pero al mismo tiempo ese *oportet...viam cognoscere* nos indica otra verdad no menos importante; a saber, que la creatura racional tiene en su misma estructura ontológica (estructura elevada por la gracia) los lineamientos de un **camino determinado**. El obrar moral del hombre no es un proyecto que se improvisa a medida que se despliega su obrar. Por el contrario: su misma naturaleza, con sus más íntimas tendencias, ya le explicitan no sólo lo que es sino lo que debe ser, es decir aquello a lo que debe tender y el modo como debe tender. Por Revelación lo conocemos de manera inmediata: es la imitación de Dios.

Por eso, ese *oportet...viam cognoscere* se complementa con otras afirmaciones del mismo Doctor: "el **camino es Cristo**... pues por Él tenemos acceso al Padre"[1514], ya que Cristo "en sí mismo mostró el camino de la verdad por el que, resucitando, podemos llegar a la bienaventuranza de la vida inmortal"[1515].

El hecho de que Santo Tomás tuviese esta verdad tan presente pero que no la desarrollase largamente en sus obras sistemáticas (es más, el hecho de que solo hiciese de ella breves alusiones[1516]) ha ocasionado la dificultad de encontrarle un lugar propio en su moral[1517]. De todos modos hay alusiones muy interesantes en sus comentarios bíblicos[1518], el más importante de los cuales es la exégesis de 1 Cor 11,1 donde explica las palabras del Apóstol: *imitatores mei estote, sicut ego Christi*. Se nota en el texto una influencia evidente del Pseudo Dionisio: en el orden de las cosas, los seres inferiores imitan, en cuanto pueden, a aquellos que son superiores en jerarquía. El ejemplar primordial de la creación de los seres no es otro que el Hijo de Dios. Es por tanto a Él que todas las cosas imitan, como imagen verdadera y perfecta del Padre. De modo especial, el Verbo es el ejemplar de los dones de la gracia en la creatura espiritual. Sin embargo, este ejemplar está demasiado lejos de nosotros. "Por eso, el hijo de Dios ha querido hacerse hombre afín de presentar a los hombres un **modelo de vida humana**": ***Et ideo homo fieri voluit, ut hominibus humanum exemplar praeberet***[1519]. Se da así una cadena de ejemplarismos: el Ejemplar eterno es imitado, ante todo, por los espíritus más elevados de la jerarquía y luego por los otros seres. Del mismo modo, el ejemplar viviente que es Cristo será ante todo propuesto a la imitación de los prelados que serán, a su vez, verdaderos modelos de vida:

> "En el orden natural de las cosas, los seres inferiores **imitan** cuanto pueden a los seres superiores... El principio primordial de toda la creación (*processionis*) de los seres es el Hijo de Dios, según aquello de Juan 1,3: *todo ha sido hecho por Él*. Y Él es el **ejemplar primordial que todas las cosas imitan** como verdadera y perfecta imagen del Padre. Por lo cual se dice en Col 1,15: *Es imagen de Dios invisible, primogénito de toda creatura, porque en Él fueron creadas todas las cosas*. Sin embargo, en cierto modo, es especialmente ejemplar de las gracias espirituales por las que son embellecidas las creaturas espirituales, según aquello que en el Salmo 109,3 se dice respecto del hijo: *Entre esplendores sagrados, desde el seno, antes de la aurora te engendré*; es decir, porque fue engendrado antes de toda creatura que luce por la gracia poseyendo en sí, ejemplarmente, los esplendores de todos los santos. Sin embargo, este ejemplar de Dios estaba primero demasiado alejado de nosotros, según lo que se lee en Eccl 2,12: *¿qué es el hombre para que pueda seguir al rey su hacedor?* Y por tanto **quiso hacerse hombre para presentar a los hombres un ejemplar humano** (homo fieri voluit, ut hominibus humanum exemplar praeberet)... Y así como el ejemplar de su divinidad es imitado primero por los ángeles, y luego por las demás creaturas, como dice Dionisio en el capítulo X de su *Angelicae Hierarchiae*, así el ejemplar de su

[1514] *In Io.*, XIV, L. III, nº 1868.

[1515] III, prologus.

[1516] Cf. por ejemplo: IV Sent. d. 4, exp. textus; II-II, 124, 5, 1m; 186, 5 sed contra.

[1517] Cf. por ejemplo, los trabajos de Gillon, L., *L'imitation du Christ et la morale de saint Thomas*, en: Angelicum 36 (1959), pp. 263-286; *Cristo e la teologia morale*, Ed. Mame, Roma, 1961.

[1518] Cf. *Ad Eph.*, cap. 5, lect. 1; *Ad I Cor.*, cap. 5, lect. 1; *Ad I Cor.* cap. 11, lect. 1.

[1519] *Ad I Cor.*, nº 583.

humanidad es propuesto principalmente para ser imitado por los prelados de la Iglesia en cuanto superiores. Por eso el mismo Señor dice a sus Apóstoles en Jn 13,15: *Os he dado ejemplo para que según lo que yo he hecho, así obreis vosotros*. Luego, tales prelados conformados al ejemplo de Cristo son propuestos como ejemplar de vida a sus súbditos..."[1520].

Entramos de este modo en contacto con el concepto de imitación, que tiene en el pensamiento tomista un importante lugar. Esta imitación puede, para mayor precisión y claridad, distinguirse en imitación **estática y dinámica**, según que se coloque en el orden del ser (como la arquitectura de un edificio puede imitar la de otro) o en el de la operación (como un niño imita a sus padres). Según esta imitación que hemos designado **estática** se afirma que todas las cosas son **imitaciones** de las ideas divinas (nihil esse potest quod non procedat a divina sapientia per quamdam imitationem[1521]). En este sentido se relaciona con la idea de la participación: allí donde hay participación hay imitación (aunque no al revés: no todo lo que imita participa de lo imitado)[1522].

Al lado de esta imitación estática se coloca una imitación **dinámica** u operativa: una cosa es *ser imitación de* y otra *obrar a imitación de*. Todos los seres son imitaciones de las ideas divinas, mientras que el obrar a imitación de Dios solo puede competir a la creatura libre. Es en este sentido dinámico que el concepto de imitación y de Ejemplar tiene lugar en el prólogo que abre la *Prima Secundae* que estudia no ya a Dios como Ejemplar sino "a su imagen, es decir, al hombre, en cuanto es principio de sus actos que tiene libre albedrío y señorío sobre sus obras".

El concepto de imitación es una noción que exige un concepto correlativo: no tiene significado sino al lado de la idea de modelo. Se imita algo; y santo Tomás incluso añadirá: se imita algo (un modelo) en algo (es decir, tal vez no en todos sus rasgos sino en alguno de ellos). Se podrían aquí introducir los aportes de la filosofía de Max Scheler (depurados de los soportes filosóficos concomitantes que contradicen el pensamiento realista) particularmente en sus penetrantes estudios en torno al concepto del Modelo[1523]: el modelo se distingue particularmente del "jefe". Éste último actúa por vía de autoridad, exigiendo el seguimiento o la obediencia; el modelo, por el contrario, implica una idea de valor: obra por vía de ejemplo, por la fuerza de su atractivo personal. Los que le siguen reaccionan a su influencia precisamente a través de una actitud propia, que es la imitación (Nachfolge). Este valor percibido en el modelo es lo que ejerce una *causalidad de atracción* y en cuanto tal atrae con fuerza de fin: el imitante se mueve en orden a conquistarlo[1524].

El Aquinate estaba convencido de la necesidad del **ejemplarismo moral**: "a la virtud somos atraídos tanto por las palabras como por los **ejemplos**"[1525]. No tendríamos que olvidar que ya en el prólogo a este estudio hemos definido como el fin concreto de la moral la formación del hombre virtuoso, ya que "son las virtudes las que disponen al hombre a la bienaventuranza mientras que los vicios se la impiden"[1526]; al fin venimos a afirmar que el medio **normal** o uno de los más adecuados con el que hombre se forma en la escuela de la virtud es la imitación del modelo virtuoso. Sin embargo, todo modelo humano es débil para hacernos tender al Ideal que se plantea a nuestra naturaleza. De aquí propone el Aquinate una serie de argumentos que señalan la conveniencia de la Encarnación: "fue necesario... recibir de Dios humanado (a Deo humanato) la doctrina y los ejemplos de virtud"[1527]. Por

[1520] *In I Cor*, cap. XI, lec. 1, nº 583.

[1521] I, 9, 1 ad 2.

[1522] Cf. 1 Sent d. 48, 1, 1.

[1523] Cf. Max Scheler, *Le saint, le génie, le héros*, Lyon-Paris, 1958; K. Wojtyla, *Max Scheler y la Ética Cristiana*, B.A.C., Madrid, 1980.

[1524] Scheler, por reacción a la ética kantiana, opone dialéctica y excluyentemente esta atracción afectiva o por vía de amor a cualquier eticidad imperativa, descartando como necesariamente malo todo lo que sea *deber, obligación y sanción*; "a tal extremo, que se prefiere la no realización de un valor a su realización por vía de imposición o de cumplimiento de una norma" (Caponnetto, *Ética y arquetipidad en Max Scheler*, Rev. Gladius 9 (1987), pp. 130-131).

[1525] *S.C.G.*, IV, 54, 6º.

[1526] *S.C.G.* IV, 54, item.

[1527] *S.C.G.*, IV, 54, similiter.

lo tanto, en la Encarnación del Verbo en su función revelante se establece esta doble finalidad: doctrinal en cuanto a la revelación de la fe, y moral en cuanto a la revelación del obrar.

De este modo, el *oportet... viam cognoscere* adquiere el sentido de conocer el Modelo ético sobrenatural, que es el ejemplar que imita el auténtico dinamismo ético cristiano. Éste no puede ser otro, como hemos dicho, que Jesucristo, quien se define precisamente como **vía, camino**: Yo soy el camino, *Ego sum via* (Jn 14,6). Esta afirmación en los labios del Señor tiene, no solo el sentido de la mediación entre Dios Padre y los hombres (que es su acepción más propia), sino también el significado moral al que hemos aludido: su humanidad es medio de unión con Dios y ejemplar imitable.

Ahora bien, afirmaba Santo Tomás en la Suma Contra Gentiles[1528] que la fuerza atractiva del ejemplo de alguien está en relación con la opinión que tenemos de su bondad. El problema que presentan todos los modelos humanos es que de ninguno podemos tener **opinión infalible** de su bondad, ni aun de los santos, que presentan algún defecto humano. Esta opinión infalible la exige aparentemente Santo Tomás porque el modelo del obrar ético debe ser universal, es decir, presentar ejemplo de todas las virtudes y para todas las condiciones de hombres que han de mirar hacia Él. Pero la inserción por parte del Angélico de este acto cognoscitivo formando parte del movimiento de la imitación (no se puede imitar si no se conoce el modelo y además si no se ha formado del modelo esta *opinio* que es precisamente un juicio de valor que presenta al modelo como modelo, es decir como imitable en algo) nos inserta en el último aspecto de esta ética cristiana concreta: el *scire Christum*. San Agustín, comentando las palabras citadas de Jn 14,6 afirma de los apóstoles: *sciebant viam, quia sciebant ipsum qui est viam*, conocían el camino porque conocían a Él que es el camino[1529]. *Scire ipsum*, *scire Christum*, no es un conocimiento puramente especulativo, teórico, ni se refiere al juicio valorativo que un ético sin fe puede aportar sobre nuestro Modelo. Es aquí el conocimiento espiritual penetrante, que "toca" y que se "identifica". Conocimiento acompañado y perfeccionado por el don de sabiduría a través del cual el Angélico ha afirmado que se llega al auténtico conocimiento espiritual.

Se puede hablar, por lo tanto, correctamente de una ética tomista de la imitación de Cristo a condición de delimitar con precisión sus campos. Fritz Tillmann utilizó el concepto de imitación de Cristo para estructurar la moral[1530], pero su tentativo no representa un logro, precisamente porque la oportunidad de introducir este ejemplarismo no es en el momento de analizar el dinamismo del obrar ético cristiano sino en el momento de construir la personalidad moral del cristiano. Es en este horizonte donde surge con nitidez la figura de Dios Encarnado que nos repite, como dijo a sus discípulos, y como Francisco de Asís, Domingo de Guzmán, Tomás y los santos de todos los tiempos han sentido resonar en sus corazones: ***Discite a me*** (Mt 11,29), "aprended de mí". Ésta es, en definitiva, la moral del Evangelio. También el Magisterio se hace eco de esta gran verdad al decir: **"Seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana"**[1531].

[1528] Cf. *S.C.G.*, IV, 54, similiter.

[1529] PL 35, 1816 (Comentario al Evangelio de San Juan).

[1530] Cf. Tillmann, Fritz, *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf, 1950.

[1531] Juan Pablo II, VS, 19.

INDICE GENERAL DETALLADO

INDICE
PRÓLOGO
CAPÍTULO 1. CONCEPTOS INTRODUCTORIOS A LA TEOLOGÍA MORAL
I. EL PROBLEMA MORAL
II. DEFINICIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL
III. RELACIÓN CON LAS CIENCIAS AFINES
1. Relación con la teología dogmática
2. Relación con la espiritualidad
3. Relación con la ética o filosofía moral
IV. LAS FUENTES DE LA MORAL
1. Fuentes principales
2. Fuentes subsidiarias
V. MAGISTERIO DE LA IGLESIA Y EL DISENSO
1. Existencia de un Magisterio *in moribus*
2. El disentimiento de los teólogos
3. La respuesta del Magisterio: la función del teólogo
VI. DIVISIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL
VII. LA MORAL DEL NUEVO TESTAMENTO
1. El obrar de una nueva creatura
2. La acción del Espíritu Santo
3. Imitación de Dios y de Cristo
4. Cruz, sacrificio y renuncia
VIII. HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MORAL
1. Época patrística
2. El letargo de los siglos VI-X
3. La Alta Edad Media
4. El período de la decadencia
5. La teología moral en el siglo XVI
6. Los sistemas de moral y San Alfonso
7. Los siglos del renacimiento moral
8. La segunda mitad del siglo XX
IX. LA TEOLOGÍA MORAL INSPIRADA EN SANTO TOMAS DE AQUINO
1. Ubicación de la Teología Moral en la *Suma Teológica.*
2. Estructuración interna de la Moral Tomista
1) Las fuentes
2) La sistematización
3) ¿Ética filosófica o moral cristiana?
4) Las características
CAPÍTULO 2. LA BIENAVENTURANZA Y EL FIN ULTIMO DEL HOMBRE
I. INTRODUCCIÓN: LA FELICIDAD EN LA TEOLOGÍA MORAL
1. La perspectiva tradicional
2. La crisis de esta visión: nuevos puntos de partida
3. El retorno a la tradición
II. PRINCIPIO DE FINALIDAD DE FIN ÚLTIMO
1. Bien, fin, felicidad
2. El principio de finalidad y el obrar humano
1) El obrar humano y el fin
2) Lo propio del obrar humano en el obrar por el fin
3) El efecto del fin sobre el obrar humano: la especificación
3. Teoría del fin último
1) Existencia del fin último
2) Unidad del fin último
3) Absolutismo del fin último
4) Universalidad del fin último
III. LA BIENAVENTURANZA OBJETIVA
1. La concepción de la felicidad y las disposiciones subjetivas
2. Las condiciones necesarias de la bienaventuranza objetiva

3. Análisis de los bienes en los que los hombres ponen la felicidad
1) Las riquezas
2) El honor y la gloria
3) El poder
4) Los bienes corporales
5) Los placeres
6) Los bienes del alma
7) La totalidad de los bienes creados
IV. LA BIENAVENTURANZA FORMAL
1. Consiste en un acto de conocimiento y amor de Dios
1) Es algo creado, del hombre
2) Es una operación del hombre
3) No puede consistir en una acción sensible
4) Un acto de las potencias espirituales del hombre
2. Se trata de un acto de conocimiento y amor sobrenatural
1) Doctrina bíblica
2) Doctrina patrística
3) Magisterio
3. La esencia metafísica y la esencia física
1) Esencia metafísica
2) Esencia física y cualidades de la bienaventuranza
V. OBTENCIÓN DE LA BIENAVENTURANZA
1. La capacidad de la bienaventuranza
2. Los grados de la beatitud
3. La bienaventuranza en esta vida
4. Papel de nuestras obras
CAPÍTULO 3. LOS ACTOS HUMANOS
I. NATURALEZA PSICOLÓGICA DEL ACTO HUMANO
1. El acto humano voluntario
1) La voluntad en el acto humano
2) El conocimiento en el acto humano
3) El proceso del acto voluntario
4) Los elementos que dan la integridad al acto humano
5) Las circunstancias del acto humano
2. La libertad creada del acto humano
1) Libertad y libre albedrío
2) Posiciones respecto de la libertad
3) Existencia de la libertad
4) Sujeto del libre albedrío
5) División de la libertad
6) Interacción entre inteligencia y voluntad en el acto libre
7) El objeto de la elección: *ea quae sunt ad finem*
8) La libertad de elegir entre el bien y el mal
3. Los impedimentos del acto humano voluntario
1) Impedimentos próximos
a) La violencia
b) La ignorancia
c) Las pasiones desordenadas
d) El miedo
e) Los hábitos
2) Impedimentos remotos
a) Factores predispositivos
b) Impedimentos psicológicos
II. NATURALEZA MORAL DEL ACTO HUMANO
1. El orden moral y la moralidad
1) La moralidad
2) El orden moral objetivo y universal
3) El fundamento de la moralidad
4) El criterio o norma de la moralidad
2. Las fuentes de la moralidad

1) El objeto moral del acto
2) El fin del acto moral
3) Conjugación entre objeto y fin
4) Las circunstancias del acto moral
5) La oposición a la doctrina tradicional
a) El consecuencialismo, proporcionalismo y teleologismo
b) Refutación: la existencia de actos intrínsecamente malos
3. Extensión de la moralidad
1) La ejecución externa
2) Las consecuencias del acto
CAPÍTULO 4. LAS PASIONES DEL HOMBRE
I. LAS PASIONES EN GENERAL
1. Nociones generales
2. Aspecto psicológico de la pasión
1) Análisis descriptivo
2) División de las pasiones
3) Surgimiento de la pasión
3. La moralidad de las pasiones
1) Influencia de la pasión sobre la inteligencia y la voluntad
2) Influencia de la voluntad sobre las pasiones
a) La voluntad ante la génesis de la pasión
b) La voluntad y la duración de la pasión
4. La educación de las pasiones
II. LAS PASIONES EN PARTICULAR
1. La pasión del amor
1) Noción del amor
2) La causa del amor
3) Los efectos del amor
2. La pasión del odio
3. La pasión del deseo o concupiscencia
4. La pasión del placer o delectación
1) Naturaleza
2) Causa de la delectación
3) Efectos de la delectación
4) Moralidad de las delectaciones
5. La pasión del dolor y de la tristeza
1) Naturaleza del dolor y la tristeza
2) Causa de la tristeza y del dolor
3) Efectos de la tristeza
4) Remedios contra la tristeza y el dolor
5) Moralidad de la tristeza
6. Las pasiones de la esperanza y la desesperación
1) Naturaleza
2) Causa de la esperanza
3) Los sujetos de la esperanza
7. La pasión del temor
1) Naturaleza
2) El objeto del temor
3) La causa del temor
4) Los efectos del temor
8. La pasión de la audacia
9. La pasión de la ira
1) Naturaleza
2) Causa de la ira
3) Efectos de la ira
CAPÍTULO 5. LOS HABITOS Y LAS VIRTUDES
I. NATURALEZA PSICOLÓGICA DE LOS HÁBITOS
1. Esencia del hábito
1) Definición y naturaleza
a) Delimitación del término

b) El hábito como perfección
c) Los hábitos y las disposiciones
2) División de los hábitos
3) Necesidad y posibilidad de los hábitos
2. Sujeto de los hábitos
1) El cuerpo
2) El alma
3) Las potencias de la parte sensitiva
4) La inteligencia
5) La voluntad
3. La causa de los hábitos
1) Origen
2) Aumento
3) Disminución y pérdida
II. ENTIDAD MORAL DE LOS HÁBITOS
1. Esencia de la virtud
2. Sujeto de la virtud
3. Distinción de las virtudes
1) Las virtudes intelectuales
2) Las virtudes morales
3) Relación entre las virtudes morales e intelectuales
4) Rol perfectivo de la virtud moral en el acto humano
a) Recta apreciación del fin
b) Aspecto electivo de las virtudes morales
c) Aspecto ejecutivo de la virtud moral
4. Propiedades de las virtudes
1) El medio de las virtudes
2) La conexión de las virtudes
3) La igualdad de las virtudes
III. LOS HÁBITOS EN SU ENTIDAD SOBRENATURAL
1. Necesidad y existencia de los hábitos sobrenaturales
2. Esencia
3. Causa de los hábitos infusos
4. Las propiedades de los hábitos infusos
1) El medio
2) La conexión
5. Distinción de los hábitos infusos
1) Las virtudes teologales
2) Las virtudes morales
3) Los dones del Espíritu Santo, las bienaventuranzas y los frutos
a) Los dones
b) Las Bienaventuranzas
c) Los frutos del Espíritu Santo
CAPÍTULO 6. EL PECADO
I. EL PECADO EN LAS FUENTES BÍBLICAS
1. El pecado en el Antiguo Testamento
2. El pecado en el Nuevo Testamento
1) El pecado como deuda
2) El pecado como fruto del corazón
3) El pecado como traición al amor divino
4) El pecado como fascinación de las cosas
3. El pecado en San Pablo
II. EL PECADO EN LA TRADICIÓN Y EL MAGISTERIO
1. Los Padres Apostólicos
2. Los Padres Apologistas
3. San Agustín de Hipona
1) La definición del pecado
2) La causa del pecado
4. Doctrina del Magisterio
1) Naturaleza

2) División
3) El perdón
III. CONSIDERACIÓN TEOLÓGICA
1. Naturaleza del pecado
1) Definición y estructura del pecado
a) El pecado como inclinación a las creaturas
b) El pecado en cuanto aversión a Dios
2) El pecado y la naturaleza
3) El pecado de omisión
4) El concepto moderno del pecado: la opción fundamental
2. División y distinción de los pecados
1) Distinción específica
a) El principio especificativo fundamental
b) Criterios especificativos secundarios
2) División genérica
a) Doctrinas opuestas
b) La enseñanza de la Iglesia
c) El pecado mortal: noción y condiciones
d) El pecado venial
3) La distinción numérica de los pecados
3. Comparación y gravedad
4. El sujeto del pecado
1) La voluntad
2) La razón
3) La sensualidad
4) Los pecados sociales y las estructuras de pecado
5. Las causas del pecado
1) Causas internas del pecado
a) La ignorancia
b) Las pasiones
c) La malicia
2) Las causas externas del pecado
a) Dios y el pecado
b) El diablo como causa del pecado
c) El hombre como causa del pecado
a. El pecado original
b. El escándalo
3) El pecado como causa del pecado
a) Influencia general de un pecado sobre otro
b) Los pecados capitales
4) La cooperación al pecado ajeno
a) Noción
b) División
c) Principios morales
6. Los efectos del pecado
1) La corrupción del bien natural
2) El castigo penal
CAPÍTULO 7. LA LEY
I. INTRODUCCIÓN
1. Problemática actual
2. Elementos históricos
II. LA LEY EN GENERAL
1. Esencia de la ley
1) Sujeto y objeto (causa material) de la ley
2) Finalidad de la ley
3) La causa formal
4) Autor de la ley (causa eficiente)
2. División de la ley
3. Efectos de las leyes
1) La obligación, efecto esencial de la ley

2) Causas excusantes de la obligación
3) El cese de la ley
III. LA LEY ETERNA
1. Noción y fundamento
2. Las participaciones de la ley eterna
3. Cognoscibilidad de la ley eterna
IV. LA LEY NATURAL
1. Existencia y noción
2. Contenido: los preceptos de la ley natural
1) El precepto fundamental
2) Los primeros preceptos o conclusiones inmediatas
3) Los preceptos segundos o conclusiones remotas de la ley natural
3. Propiedades de la ley natural
1) Universalidad
2) Inmutabilidad
3) Inexcusabilidad e indispensabilidad
V. LA LEY DIVINA POSITIVA ANTIGUA
1. La Ley Antigua en general
1) Esencia de la Ley Antigua
2) Finalidad de la Ley Antigua
a) Finalidad inmediata
b) Finalidad providencial
2. Contenido: los preceptos de la Ley Antigua
1) Los preceptos morales
2) Los preceptos ceremoniales
3) Los preceptos judiciales
3. Cese de la ley antigua
VI. LA LEY NUEVA
1. La Ley Nueva en sí misma
1) El elemento principal: la gracia del Espíritu Santo
a) Finalidad
b) Formalidad
c) Autor
d) Sujeto psíquico
2) Los elementos secundarios
3) Las características de la Ley Nueva
2. La Ley Nueva en comparación con la Antigua
3. El contenido de la Ley Nueva
1) Los actos interiores
2) Los actos exteriores
3) Los consejos evangélicos
VII. LAS LEYES HUMANAS
1. Necesidad
2. Origen
3. División de las leyes humanas
1) La ley civil
2) La ley eclesiástica
4. Cualidades o propiedades de la ley
1) Honesta
2) Justa
3) Necesaria o útil
5. Objeto o materia de la ley
6. Sujeto de la ley humana
7. Obligatoriedad de la ley
1) Principio general
2) Justicia de la ley humana
3) La ley injusta
4) La epiqueya

CAPÍTULO 8. EL CONOCIMIENTO MORAL: LA SINDÉRESIS Y LA CONCIENCIA

I. EN LA REVELACIÓN Y EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO
1. El conocimiento moral en la Revelación
1) En el Antiguo Testamento
2) El Nuevo Testamento
2. El mundo grecorromano
3. Los Padres de la Iglesia
4. La sistematización escolástica
5. La escolástica decadente y la modernidad
1) En el plano teológico y religioso
2) En el plano profano
II. LA CONCIENCIA HABITUAL O SINDÉRESIS
1. Naturaleza de la sindéresis
2. Función de la sindéresis
3. La sindéresis y el error
4. La permanencia de la sindéresis
III. LA CONCIENCIA PROPIAMENTE DICHA
1. La conciencia en general
1) Concepciones erróneas
2) Etimología del término
3) La conciencia psicológica y la conciencia moral
4) Naturaleza de la conciencia moral
5) El juicio de conciencia y el juicio moral
6) División de la conciencia
2. La conciencia y la verdad
1) La conciencia creadora de la verdad moral
2) La conciencia dependiente de la verdad moral
3. La conciencia errónea
1) La posibilidad del error de conciencia
2) la dimensión moral del error de conciencia
4. La obligación de seguir la conciencia errónea
1) La obligación de seguir la conciencia recta
2) La obligación de seguir la conciencia errónea
5. Los grados de firmeza subjetiva de la conciencia
1) Conciencia cierta
2) Conciencia dudosa y probable
3) La conciencia perpleja
6. Algunos estados particulares de conciencia
1) La conciencia escrupulosa
2) Conciencia delicada, laxa, cauterizada y farisaica
7. La educación de la conciencia
1) La interioridad con la Voluntad divina
2) La formación en el conocimiento moral y el amor a la verdad
3) La práctica de la virtud
CAPÍTULO 9. LA GRACIA CRISTIANA
I. LA GRACIA EN SUS FUENTES
1. La Sagrada Escritura
1) Antiguo Testamento
2) Nuevo Testamento
2. Los Santos Padres
1) Los Padres Griegos
2) San Agustín de Hipona
3. El magisterio
1) El Concilio de Cartago
2) El Concilio de Orange
3) El Concilio de Trento
4) Documentos posteriores
5) El Catecismo de la Iglesia Católica
II. ERRORES EN TORNO A LA GRACIA
1. El pelagianismo
2. El semipelagianismo

3. Lutero
4. Miguel du Bay
5. Jansenio, Quesnel y el Sínodo Pistoriense
6. Henri de Lubac
7. Karl Rahner

III. LA GRACIA EN LA ECONOMÍA DE LA SALVACIÓN
1. La gracia y la inhabitación trinitaria
2. La gracia del cristiano y la gracia de Cristo

IV. NECESIDAD DE LA GRACIA
1. Necesidad para el conocimiento de la verdad
1) Necesidad de la gracia sanante
2) Necesidad de la gracia elevante
2. La necesidad para el cumplimento del bien moral
1) Necesidad de la gracia sanante
2) Necesidad de la gracia elevante
3. La necesidad de la gracia para la conversión y el comienzo de la fe
4. La necesidad de la gracia para evitar el pecado
1) El pecador y los nuevos pecados
2) El justificado y los futuros pecados
a) El justificado y la perseverancia imperfecta en el bien
b) La perseverancia perfecta

V. NATURALEZA DE LA GRACIA
1. La gracia divina habitual
1) La gracia es algo real y creado en el alma
a) Enseñanza de la Sagrada Escritura y el Magisterio
b) Doctrina de Santo Tomás
2) La gracia es una forma creada, participación de la naturaleza divina
a) Es un principio formal
b) Es una forma creada accidental al modo de una cualidad
c) Es distinta de las virtudes infusas
d) Es una semejanza participada de la naturaleza divina
2. La gracia divina actual
1) Es algo sobrenatural distinto de la gracia habitual
2) Aspecto creado de la gracia actual
3) Sus funciones

VI. DIVISIÓN DE LA GRACIA
1. Gracia santificante y carismas
2. La Gracia operante y la gracia cooperante
3. Gracia preveniente y subsiguiente
4.Gracia excitante y gracia adyuvante
5. Gracia suficiente y gracia eficaz

VII. LA CAUSA Y CUALIDADES DE LA GRACIA
1. Causas de la gracia
1) Causa eficiente de la gracia
2) Causa instrumental de la gracia
3) Causa dispositiva de la gracia
2. Cualidades de la gracia
1) Perfección de la gracia
2) Cognoscibilidad de la gracia santificante

VIII. LOS EFECTOS DE LA GRACIA
1. La justificación
1) Justificación y remisión de los pecados
2) Justificación e infusión de la gracia
3) Los actos del hombre en la justificación
a) Necesidad de la cooperación del hombre
b) Los actos humanos en la justificación
2. El mérito
1) Posibilidad y existencia
2) Objeto del mérito

CONCLUSION GENERAL: *DE SEQUELA CHRISTI*

INDICE GENERAL DETALLADO